



**University of
Zurich^{UZH}**

**Zurich Open Repository and
Archive**

University of Zurich
University Library
Strickhofstrasse 39
CH-8057 Zurich
www.zora.uzh.ch

Year: 1994

Ein Gott allein? JHWH-Verehrung und biblischer Monotheismus im Kontext der israelitischen und altorientalischen Religionsgeschichte

Edited by: Dietrich, Walter ; Klopfenstein, Martin A.

Abstract: The present volume contains the proceedings of an international and inter-disciplinary symposium held in Bern in January 1993 under the auspices of the Swiss Academy of Human and Social Sciences. Experts from three contents working in various fields and disciplines (archaeology, epigraphy, Biblical exegesis, Religious Studies and theology, feminist or not) are engaged in a broad scholarly debate on Biblical monotheism. New light is shed on the historical processes that led towards Biblical monotheism. Historical research is accompanied by more systematic questions: How can the notion of a single God mirror a plurality of worlds and worldviews? How does the One God relate particularly to women's experience and religious practice? Why and how is the God of the Bible one God alone? Most religions know several deities, male and female, and so did all Ancient Near Eastern cultures of the second and first millennia B.C.E. Epigraphic sources give evidence of a rather limited polytheism in first millennium Syro-Palestinian religions, not to be mixed up with the more extensive Egyptian or Mesopotamian pantheon organizations. However, the Bible itself shows clear traces of the cult of other deities in and around Israel. In this basically polytheistic environment, Israel generated a monotheistic idea. Yahweh, having a history of his own, seems to have integrated roles and images of various other gods and goddesses. At the same time, the latter's cult is explicitly banned from Israel by numerous Biblical texts and traditions. A considerable part of the Biblical heritage religious practices. But not everyone in Israel was ready to accept such exclusive tendencies. In post-exilic Judaism it was possible to develop angelology and sapiential (Sophia) mysticism, the latter reviving elements of earlier and contemporaneous goddess symbolism. Exclusion or syncretism notwithstanding, the idea of monotheism eventually became essential to the Biblical perception of God. This book brings together first-hand artifactual, iconographical and inscriptional evidence and current research on the Bible. 28 papers reflecting a multiplicity of scholarly approaches give new clues for a better understanding of the history and the essence of Biblical monotheism.

Posted at the Zurich Open Repository and Archive, University of Zurich

ZORA URL: <https://doi.org/10.5167/uzh-151744>

Edited Scientific Work

Published Version

Originally published at:

Ein Gott allein? JHWH-Verehrung und biblischer Monotheismus im Kontext der israelitischen und altorientalischen Religionsgeschichte. Edited by: Dietrich, Walter; Klopfenstein, Martin A. (1994). Freiburg, Switzerland / Göttingen, Germany: Universitätsverlag / Vandenhoeck Ruprecht.

Dietrich/Klopfenstein Ein Gott allein?

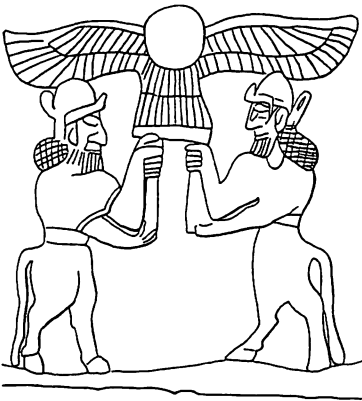
ORBIS BIBLICUS ET ORIENTALIS

Im Auftrag des Biblischen Instituts
der Universität Freiburg Schweiz,
des Ägyptologischen Seminars der Universität Basel,
des Instituts für Vorderasiatische Archäologie
und Altorientalische Sprachen der Universität Bern
und der Schweizerischen Gesellschaft
für Orientalische Altertumswissenschaft
herausgegeben von
Othmar Keel und Christoph Uehlinger

Walter Dietrich / Martin A. Klopfenstein (Hrsg.)

Ein Gott allein?

JHWH-Verehrung und biblischer Monotheismus im Kontext der israelitischen und altorientalischen Religionsgeschichte



Universitätsverlag Freiburg Schweiz
Vandenhoeck & Ruprecht Göttingen

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

Ein Gott allein?: JHWH-Verehrung und biblischer Monotheismus im Kontext der Israelitischen und altorientalischen Religionsgeschichte/ Walter Dietrich/Martin A. Klopfenstein (Hrsg.). – Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht; Freiburg, Schweiz: Univ.-Verl., 1994 (Orbis biblicus et orientalis; 139)
ISBN 3-525-53774-3 (Vandenhoeck & Ruprecht) Gb.
ISBN 3-7278-0962-0 (Univ.-Verl.) Gb.
NE: Walter, Dietrich [Hrsg.]; GT

13. Kolloquium
der Schweizerischen Akademie der Geistes- und Sozialwissenschaften 1993

In anderer Ausstattung erscheint der Band inhaltsgleich in der Reihe Kolloquien der SAGW

Veröffentlicht mit Unterstützung der Schweizerischen Akademie der Geistes- und Sozialwissenschaften

Die Druckvorlagen wurden vom Verfasser
als reprofertige Dokumente zur Verfügung gestellt

© 1994 by Universitätsverlag Freiburg Schweiz
Vandenhoeck & Ruprecht Göttingen

Paulusdruckerei Freiburg Schweiz

ISBN 3-7278-0962-0 (Universitätsverlag)
ISBN 3-525-53774-3 (Vandenhoeck & Ruprecht)

Digitalisat erstellt durch Florian Lippke, Departement
für Biblische Studien, Universität Freiburg Schweiz

INHALT

Vorwort	9-10
 Einführung	
<i>Walter Dietrich</i> , Bern Über Werden und Wesen des biblischen Monotheismus. Religionsgeschichtliche und theologische Perspektiven	13-30
 Der religionsgeschichtliche und geschichtliche Rahmen	
<i>Fritz Stolz</i> , Zürich Der Monotheismus Israels im Kontext der altorientalischen Religionsgeschichte - Tendenzen neuerer Forschung	33-50
<i>Axel Michaels</i> , Bern Monotheismus und Fundamentalismus. Eine These und ihre Gegenthese	51-57
<i>Niels Peter Lemche</i> , Kopenhagen Kann von einer "israelitischen Religion" noch weiterhin die Rede sein? Perspektiven eines Historikers	59-75
<i>Rainer Albertz</i> , Siegen Der Ort des Monotheismus in der israelitischen Religionsgeschichte	77-96
 Der archäologische und epigraphische Befund	
<i>Ze'ev Meshel</i> , Tel Aviv Two Aspects in the Excavation of Kuntillet 'Ağrud	99-104

<i>William G. Dever</i> , Tucson/Arizona Ancient Israelite Religion: How to Reconcile the Differing Textual and Artifactual Portraits?	105-125
<i>André Lemaire</i> , Paris Déesses et dieux de Syrie-Palestine d'après les inscriptions (c. 1000 - 500 av. n. è.)	127-158
<i>Tryggve N.D. Mettinger</i> , Lund Aniconism - a West Semitic Context for the Israelite Phenomenon?	159-178
JHWH und die Götterwelt Kanaans	
<i>John Day</i> , Oxford Yahweh and the Gods and Goddesses of Canaan	181-196
<i>Mark S. Smith</i> , Yale Yahweh and Other Deities in Ancient Israel: Observations on Old Problems and Recent Trends	197-234
<i>Judith M. Hadley</i> , Villanova (PA) Yahweh and "His Asherah": Archeological and Textual Evidence for the Cult of the Goddess	235-268
<i>Othmar Keel & Christoph Uehlinger</i> , Fribourg Jahwe und die Sonnengottheit von Jerusalem	269-306
<i>Herbert Niehr</i> , Würzburg JHWH in der Rolle des Baalšamem	307-326
Der Eine und die weibliche Religiosität	
<i>Marie-Theres Wacker</i> , Hünfelden Spuren der Göttin im Hoseabuch	329-348

Erhard S. Gerstenberger, Marburg
Weibliche Spiritualität in Psalmen und Hauskult 349-363

Hans-Winfried Jüngling, Frankfurt a.M.
"Was anders ist Gott für den Menschen, wenn nicht sein Vater und seine Mutter?" Zu einer Doppelmetapher der religiösen Sprache 365-386

Bob Becking, Utrecht
A Task for Theology? 387-390

Magdalene L. Frettlöh, Bern
Brauchen oder gebrauchen wir die Göttin? Diskussions-
anregung aus feministisch-theologischer Perspektive 391-399

Schritte von den Vielen zu dem Einen

Volkmar Fritz, Giessen
Die Bedeutung der vorpriesterschriftlichen Väter-
erzählungen für die Religionsgeschichte der Königszeit 403-411

Albert de Pury, Genf
Erwägungen zu einem vorexilischen Stämmejahwismus.
Hos 12 und die Auseinandersetzung um die Identität
Israels und seines Gottes 413-439

Jörg Jeremias, München
Der Begriff "Baal" im Hoseabuch und seine
Wirkungsgeschichte 441-462

Walter Dietrich, Bern
Der Eine Gott als Symbol politischen Widerstands.
Religion und Politik im Juda des 7. Jahrhunderts 463-490

Oswald Loretz, Münster/Westf.
Das "Ahnen- und Götterstatuen-Verbot" im Dekalog und
die Einzigkeit Jahwes. Zum Begriff des Göttlichen in
altorientalischen und alttestamentlichen Quellen 491-527

Der Eine in vielfältiger Wahrnehmung

Martin A. Klopfenstein, Bern

Auferstehung der Göttin in der spätsraelitischen
Weisheit von Prov 1-9? 531-542

Silvia Schroer, Luzern

Die personifizierte Sophia im Buch der Weisheit 543-558

Bernhard Lang, Paderborn

Der monarchische Monotheismus und die Konstellation
zweier Götter im Frühjudentum: Ein neuer Versuch über
Menschensohn, Sophia und Christologie 559-564

Klaus Koch, Hamburg

Monotheismus und Angelologie 565-581

Abkürzungsverzeichnis 583

Sachregister 585-594

Stellenregister 595-603

Teilnehmerliste 605

VORWORT

Der vorliegende Band ist aus einem internationalen Forschungssymposium hervorgegangen, das im Januar 1993 unter dem Titel "JHWH unter den Göttinnen und Göttern des Alten Orients" in Bern stattgefunden hat. Es sollte in möglichst umfassender und differenzierter Weise die neuere Debatte über den biblischen Monotheismus unter Einschluss seiner archäologischen und altorientalistischen, religionswissenschaftlichen und exegetischen Voraussetzungen, aber auch seiner gesellschaftlichen, speziell feministischen, und theologischen Implikationen zusammenfassen und weiterführen.

Entsprechend weit ist das Spektrum der in diesem Band vereinigten Beiträge. In ihnen spiegelt sich die geographische, fachliche und positionelle Vielfalt der Symposiumsrunde: Neben einer Reihe europäischer Länder waren Israel und die USA vertreten, hervorragende Gelehrte der verschiedenen, hier zu berücksichtigenden Fachgebiete entwickelten und begründeten Thesen zur Thematik aus je ihrer eigenen Sicht und traten in ein intensives Gespräch miteinander. Nicht nur zahlreiche Referate, sondern auch ausführliche Diskussionsrunden prägten die Tagung. Zu deren Gelingen trug ausser den im folgenden in Erscheinung tretenden Autorinnen und Autoren eine Reihe weiterer Teilnehmer durch ihren Sachverstand und gewichtige Voten bei. Es waren dies: Irmtraud Fischer (Graz), Andreas Graeser (Bern), Helen Schüngel-Straumann (Kassel) und Moshe Weinfeld (Jerusalem).

Unbeschadet der grossen Vielfalt war, ganz der Thematik gemäss, die Tagung auch von einem grossen Bemühen um Einheit getragen: in den grundlegenden Fragestellungen, in der Offenheit der Begegnung, im Ernst des Erkenntnisbemühens, aber auch in der Gelassenheit solcher, die wissen, dass sie über das Wesen des Göttlichen allenfalls Vorletztes wissen können. Die "Einführung" sucht von dieser Einmütigkeit in aller Unterschiedenheit einen - gewiss nur unvollkommenen - Eindruck zu geben. Sie will zeigen, worum es bei der Fragestellung im ganzen und in einigen wesentlichen Facetten gehen, was mit der Frage nach dem Einen und den Vielen, dem Monotheismus und dem Polytheismus, auf dem Spiel stehen könnte. Nach Möglichkeit werden dabei auch Gesprächsbeiträge aus den ins Symposiums-Programm integrierten Diskussionsrunden aufgenommen.

Das Symposium wurde gemeinsam veranstaltet von der Schweizerischen Akademie der Geistes- und Sozialwissenschaften und der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Bern, insbesondere deren alttestamentlichem Seminar. Der einen Seite oblag mehr die Bereitstellung des äusseren Rahmens, der anderen die inhaltliche Gestaltung des Symposiums. In schöner Einmütigkeit konnte aber zwischen beiden der Austausch gepflegt und gemeinsam die Verantwortung für das Ganze übernommen werden. Ausdruck findet dies auch darin, dass der vorliegende Band - zustandegekommen durch grosszügige Förderung seitens der Akademie und inhaltlich betreut durch die Alttestamentler der Fakultät - gleichzeitig in der Schriftenreihe der Akademie und in der alttestamentlich-altorientalistischen Buchreihe "Orbis Biblicus et Orientalis" erscheint. Wir danken den jeweils Verantwortlichen sowie dem (gemeinsamen) Verlag für das nötige Entgegenkommen.

An der Durchführung des Symposiums und der Erstellung des Bandes haben in äusserst dankenswerter Weise mitgewirkt: Suzanne Stehelin-Bürgi (Mitarbeiterin der SAGW); Eduard Aerni, Regina Hunziker, Stefan Münger, Thomas Naumann (Mitarbeiter am alttestamentlichen Seminar); Claudia Leutschaft, Thomas Ranger-Schiffers, Daniel Stökl (studentische Hilfskräfte).

Prof. Dr. Carl Pfaff
PD Dr. Beat Sitter-Liver
(*Schweizerische Akademie der
Geistes- und Sozialwissenschaften*)

Prof. Dr. Walter Dietrich
Prof. Dr. Martin A. Klopfenstein
(*Evangelisch-Theologische Fakultät
der Universität Bern*)

EINFÜHRUNG

ÜBER WERDEN UND WESEN DES BIBLISCHEN MONOTHEISMUS. RELIGIONSGESCHICHTLICHE UND THEOLOGISCHE PERSPEKTIVEN.

WALTER DIETRICH, *Bern*

"JHWH unter den Göttinnen und Göttern des Alten Orients": unter diesem etwas provokanten Thema stand das Symposium, aus dem der vorliegende Band hervorgegangen ist. Damit war und ist der biblische Monotheismus zur Diskussion gestellt, und zwar unter vorwiegend zwei Fragehinsichten: der faktitiv-religionsgeschichtlichen nach seinem *Werden* und der normativ-theologischen nach seinem *Wesen*.

1. Wie kam es in Israel, inmitten einer durchweg (oder zumindest weitgehend) polytheistischen Umwelt, zum Ein-Gott-Glauben, wie sind biblische Darstellungen und Deutungen dieses Vorganges mit außerbiblischen, archäologischen und inschriftlichen Daten und Fakten in Beziehung zu setzen, wie sind Ursprung und Frühgeschichte des JHWH-Glaubens, wie sind seine unterschiedlichen Ausformungen, wie ist deren Verhältnis zu anderen Religionsformen, wie sind die in alledem spürbaren Tendenzen sowohl zur Ausgrenzung als auch zur Aufnahme von Fremdem, wie ist das unablässige innerisraelitische Ringen um Vielfalt und Einheit zu beschreiben und zu erklären?

2. Welches sind die Hintergründe, Begleiterscheinungen und Folgen der Entscheidung für den Monotheismus im Blick auf das geistig-religiöse Selbstverständnis und die gesellschaftlich-politische Selbstorganisation Israels? Welche Chancen, aber auch welche Gefahren birgt der Versuch einer einheitlichen Weltsicht, welche Implikationen hat er für die vorfindliche Vielfalt von Erfahrungen, Ansichten und Inter-

essen, welche Bedeutung gewinnt er für die Stellung Israels innerhalb der Völkerwelt, aber auch für verschiedene innerisraelitische Schichten und Gruppen - Reiche und Arme, Männer und Frauen -, welche Folgerungen sind daraus möglicherweise im Blick auf heutige Probleme zu ziehen?

1. Von den Vielen zu dem Einen - *quo modo*?

Eine Grundschwierigkeit bei der Erhellung der israelitischen Religionsgeschichte - namentlich der älteren und ältesten Zeit - stellt sich in der Frage, wie weit die biblische Darstellung hierfür historisch verlässliche Informationen bietet. Die nach Untergang der israelitischen Staaten und noch nach dem babylonischen Exil geschriebenen oder zumindest überarbeiteten Texte zeichnen ein Geschichtsbild, das stark den theologischen Vorstellungen dieser späteren Zeit verpflichtet ist. Demnach hätte Israel seit den Urfängen seiner Volksgeschichte - der Auswanderung aus Ägypten, der Wanderung zum Sinai und der Einwanderung ins Gelobte Land - die Alleinverehrung JHWHs gekannt und geübt, wäre dann aber, im von Heiden bewohnten und umgebenen Kulturland, immer wieder zu fremden Göttern abgefallen, sei aber auch immer wieder zu JHWH zurückgerufen worden, bis endlich der König Josia mit seiner Kultreform Klarheit geschaffen und alle Fremdkulte beseitigt habe.

Trifft dieses Bild historisch wirklich zu? In der Wissenschaft stehen sich zwei extreme Positionen gegenüber, zwischen denen es manche vermittelnde Sichtweisen gibt.

Es lassen sich Gründe dafür anführen, daß die normale JHWH-Religion zunächst polytheistisch war. Seit längerem wird die Verwandtschaft der israelitischen mit der ugaritischen Religion als Argument dafür herangezogen. In dem nordkanaanäischen Stadtstaat Ugarit trifft man auf einen ausgefächerten Polytheismus, dessen Götternamen teilweise auch im Alten Testament auftauchen: El, Baal, Astarte, Anat und Aschera. Während sich den biblischen Texten eine friedliche Koexistenz und Verschmelzung von JHWH und El entnehmen läßt, werden Baal und auch die weiblichen Gottheiten aufs heftigste bekämpft. Nun scheinen neuere archäologische Funde auf eine Zusammengehörigkeit, ein Zusammenwirken auch von JHWH und

Aschera hinzudeuten. Inschriften aus Kuntillet ʿAḡrud und Khirbet el-Qom belegen für das Juda des 8. Jahrhunderts Formeln wie: "Ich habe euch gesegnet durch JHWH von Samaria (?) und durch seine Aschera" oder "Ein Gesegneter ist Urijahu durch JHWH - aus seinen Bedrängnissen hat der ihn durch seine Aschera errettet".

Begreiflicherweise haben diese außerbiblischen Textzeugnisse in der Forschung einen erheblichen Wirbel ausgelöst, schien durch sie doch erwiesen, daß JHWH, anders als die durch eine 'orthodoxe' Theologie geprägte Bibel glauben machen will, vom 'normalen' Volk im religiösen Alltagsleben eben *nicht* allein, sondern als einer neben anderen, ja an der Seite einer göttlichen Gemahlin gesehen und verehrt wurde: ganz so wie auch der El oder der Baal von Ugarit. Die Flut von Veröffentlichungen zu den spektakulären und religionsgeschichtlich hochbedeutsamen Funden hat einerseits recht viel Schlick und Geröll angeschwemmt (namentlich dort, wo aggressiver Agnostizismus oder ängstliche Apologetik die Feder führten), andererseits aber auch mancherlei vorgefaßte Meinungen und vorschnelle Behauptungen weggespült, so daß der tatsächliche Sachverhalt sich in Konturen abzuzeichnen, zugleich aber auch seine Widerspenstigkeit gegen allzu sichere Deutungen hervorzukehren beginnt. Die genannten Inschriften sind stellenweise schwer zu lesen und lückenhaft erhalten, vielleicht auch fehlerhaft geschrieben; sie sind im Blick auf ihren Wortlaut und ihre Aussage, auf ihre wechselseitigen Bezüge, auf ihren Zusammenhang mit bildhaften Darstellungen (mitunter auf dem gleichen Fundstück!), auf ihren Fundkontext und wiederum auf dessen Einordnung in die politisch-geographische und geistig-religiöse Situation des damaligen Juda sehr unterschiedlich, teils geradezu gegensätzlich interpretierbar.

Das pure Faktum indes, daß hier JHWH und Aschera (oder Aschirta?) in einem Atemzug genannt werden, ist an sich schon aufregend genug. Vor solchem Hintergrund ist die Hypothese zu sehen, nach der die landläufige Religion im vorexilischen Israel und Juda keineswegs monotheistisch, sondern viel eher polytheistisch war, daß sich gegen die gängige Praxis aber in den politischen und sozialen Kämpfen des 8. Jahrhunderts eine von Propheten geführte, zunächst kleine und gesellschaftlich nahezu bedeutungslose Oppositionsbewegung herausbildete: die "JHWH-allein-Partei", der es im ausgehenden 7. Jahrhundert, unter König Josia, endlich gelang, aus ihrer Randrolle hervorzutreten und ihr Programm zur Grundlage einer (Staats- und) Kultusreform zu machen. Bis fast hinein in die Exilszeit also hätte

hiernach der Kampf gegen die 'normale' frühisraelitische Religion gewährt, in der das Nebeneinander verschiedener Göttinnen und Götter - darunter JHWHs! - selbstverständlich war.

Man kann aber vom JHWH-Glauben der Königszeit mit guten Gründen auch ein vorsichtigeres, der biblischen Tradition näherstehendes Bild zeichnen. Manche Faktoren sind nämlich der Annahme, in Israel seien, gleichrangig und in bunter Verquickung mit JHWH, noch andere Gottheiten toleriert und verehrt worden, wenig günstig. Die inner- und außerhalb der Bibel bezeugten israelitischen Personennamen sind auch in der vorexilischen Zeit schon überwiegend JHWH-haltig. Ohnehin kann man die ugaritischen Verhältnisse nicht ohne weiteres auf Israel übertragen: Ugarit liegt immerhin 500 km nördlich von Israel und gehört (religions-) geschichtlich ins 2. Jahrtausend. Viel näher läge es, auf die zeitgleichen westsemitischen Religionen der Nachbarvölker Israels - Aramäer, Ammoniter, Moabiter, Edomiter, Phöniker - zu schauen. Deren Gottheiten sind zwar bisher außer in der Bibel nur in einigen Königsinschriften, Ostraka und Personennamen bezeugt. Dennoch läßt sich erkennen, daß die große Vielfalt etwa der ugaritischen Götterwelt hier geschwunden ist. In der Regel stehen männliche Hoch- oder Nationalgötter an der Spitze eines höchstens noch rudimentären Pantheons. In Phönizien wird ihnen zuweilen noch eine Gefährtin zugeordnet, während für Moab und Edom anscheinend sogar mit einer Monolatrie zu rechnen ist: andere Götter mögen noch als existent erachtet werden, haben aber neben dem jeweiligen Nationalgott alle Wichtigkeit verloren.

Aschera ist im 1. Jahrtausend außerhalb Israels als Göttin überhaupt nicht mehr belegt, was an ihrer angeblich dominanten Rolle ausgerechnet in Israel Zweifel weckt. Ihre Rolle in den erwähnten inschriftlichen Segensformeln könnte nicht so sehr als die einer eigenständigen Göttin neben JHWH, sondern als die eines ihm zugeordneten, segenspendenden Kultobjekts verstanden werden. Ebenso muß das Vorkommen kanaanäischer Götternamen in israelitischen Textzeugnissen nicht mehr auf eigenständige Kulte eines Baal, El, einer Aschera, hinweisen; JHWH könnte sich ja deren Symbole und Eigenschaften angeeignet haben. Sind nach dieser Sicht der Dinge also göttliche Partner(innen) oder Gegenspieler JHWHs nicht eindeutig als selbständige Größen auszumachen, dann könnte sich der Normalcult schon im frühen Israel auf JHWH allein ausgerichtet haben.

Damit tritt neben die Möglichkeit eines äußeren Synkretismus zwischen JHWH und anderen Göttern die andere eines inneren Synkre-

tismus, oder zurückhaltender: synkretistischer Elemente *innerhalb* des JHWH-Glaubens. Wenn die Präsenz kanaanäischer Götternamen und -epitheta in der Bibel nicht zwingend auf noch eigenständige Kulte dieser Gottheiten schließen läßt, so besteht doch die Möglichkeit, daß in der frühen Zeit JHWH in verschiedenerlei Gestalt verehrt wurde, und daß er sich die Namen Baal ("Herr"), El ("Gott"), vielleicht auch Aschera (etwa: "Glückseligkeitskraft") gewissermaßen als Titel angeeignet hätte. Es wäre dann für Israel zunächst nicht mit einem exkludierenden Monotheismus, sondern mit einer inkludierenden (d.h. andere göttliche Größen bei- und unterordnenden) Monolatrie zu rechnen.

Eine weitere Perspektive eröffnet sich, wenn man sich nicht auf das mögliche Weiterleben uralter nordwestsemitischer Religionsformen fixiert, sondern die Übernahme zeitgenössischer, autochthoner, vielleicht ägyptisch oder phönizisch beeinflusster Religiosität in Betracht zieht. So hat es den Anschein, daß JHWH, als er unter David und Salomo zum Gott von Jerusalem wurde, dort den Sonnengott Schamasch aus seiner lokalen Vormachtstellung verdrängt, dabei aber selbst Züge dieser Gottheit angenommen hat; etwa die traditionell der Sonne zugeordnete Domäne von "Recht und Gerechtigkeit" könnte bei dieser Gelegenheit auf JHWH übergegangen sein, wovon nicht nur biblische Formulierungen, sondern auch die Bildkunst, insbesondere Siegel aus Israel und Juda, vielfältig Zeugnis ablegten. Andere Hinweise deuten darauf hin, daß möglicherweise der phönizische Baal-Schamem (der "Himmelsherr") als universaler höchster Gott das Gewand bereitgehalten hätte, in welches der Berg- und Hirtengott JHWH geschlüpft wäre, um dann in die Götterwelt des Orients einzutreten und in den Augen seiner Verehrer darin alsbald die führende, ja einzige Rolle zu spielen.

Ein grundsätzliches Problem bei den Fragen um die Frühzeit der israelitischen Religion ist die Gewichtung der biblischen Texte einerseits und der archäologischen Funde andererseits - zumal dann, wenn beides in Widerspruch zueinander zu stehen scheint. Die Aufgabe, in einem in sich stimmigen Gesamtbild die vielfach überarbeiteten alttestamentlichen Quellen und das außerbiblische Text- und Bildmaterial zueinander ins Verhältnis zu setzen und womöglich miteinander zu versöhnen, läßt sich wohl noch auf lange Zeit nicht abschließend lösen.

Ob nun das früheste historisch greifbare Stadium des JHWH-Glaubens eher polytheistisch oder eher monolatrisch gesehen wird, ein

neuer Problemkreis ergibt sich jedenfalls in der späteren Königszeit: Neben der - wahrscheinlich schon länger geübten - JHWH-Monolatrie, in der Israel ganz überwiegend seinem Nationalgott zugewandt ist, ohne doch anderen Göttern ihr Daseinsrecht abzustreiten, taucht jetzt die Forderung nach einer absoluten JHWH-Alleinverehrung auf, welche die Möglichkeit einer Verehrung und schließlich auch der Existenz anderer Götter kategorisch ausschließt.

Mit dem Propheten Hosea im 8. Jahrhundert (und womöglich schon mit Elia und dem König Jehu im 9. Jahrhundert) wird die Forderung nach ungeteilter Aufmerksamkeit Israels nur für JHWH laut. Im Kampf gegen die bestehende, nicht streng monotheistische JHWH-Verehrung greifen die "JHWH-allein"-Streiter zunächst zur Chiffre "Baal", später dann auch zu den Chiffren "Aschera" und "andere Götter", um allzu offene, Fremdes integrierende Tendenzen zu brandmarken. Nicht schon durch die Ausrichtung auf einen Gott, sondern erst durch diesen unbedingten Ausschließlichkeitsanspruch hat sich die JHWH-Religion endlich von den Religionen des syrisch-palästinischen Raums im 1. Jahrtausend abgehoben.

Wodurch ist diese besondere Entwicklung verursacht und geprägt? Grundsätzlich bieten sich zwei Erklärungsrichtungen an: eine, die stärker mit einer Beeinflussung von außen, durch eine gemeinorientalische Tendenz zum Monotheismus, und eine, die eher mit Entwicklungen im Innern, mit einer Eigendynamik der israelitischen (Religions-) Geschichte hin zum JHWH-Monotheismus rechnet. Wiederum sind auch hier Mischlösungen denkbar.

Vom Rückgang ausgebauter Panthea in den Nachbarländern Israels war schon die Rede. Zugleich damit nehmen die Bilder mancher orientalischer Gottheiten zunehmend universalistische Züge an, mehren sich bildlose Formen der Gottesverehrung, zeichnet sich ein Trend zu faktischer Monolatrie, wenn nicht sogar zu Monotheismus ab.

Auf der anderen Seite war, wie es scheint, JHWHs Wesen von vornherein durch eine Reihe von Eigenheiten geprägt, die ihn und den Glauben an ihn von den umliegenden Religionen signifikant unterschieden. Von früh an bindet er sich nicht an ein Territorium oder an ein Königshaus, sondern an ein Volk. Dieses wiederum bringt ihn mit einschneidenden und grundlegenden geschichtlichen Erfahrungen - dem Exodus aus Ägypten, der Etablierung in Kanaan, der Schaffung einer solidarischen Stammegemeinschaft - in Verbindung. Solche Erinnerungen bergen ein Befreiungspotential, das sich fortan

immer wieder kritisch entlädt: sei es gegen die Verehrung anderer Götter, oder gegen die Amalgamierung Israels an andere Völker, oder gegen seine Bedrohung durch auswärtige Mächte, oder gegen die Entrechtung bestimmter Schichten des Volkes durch die eigene Oberschicht. In politischen und sozialen Kämpfen erweist und bewährt sich der JHWH-Glaube als sinn- und identitätsstiftende Mitte eines Israel, das sich bestimmten Idealen verpflichtet weiß. Ab dem 8. Jahrhundert kommen verstärkt Pressionen von Seiten expandierender Großmächte (Assyrien, Babylonien, auch Ägypten - jeweils mit ihren Göttern!) hinzu; fremde Einflüsse greifen in das gesellschaftliche und religiöse Leben Israels ein und wecken zusätzlichen politischen und religiösen Widerstand. Dieser gewinnt dann in Gestalt des Reformkönigs Josia die Oberhand und verhilft dem Glauben an JHWH als den Einzigen zum Durchbruch.

Seine reinste und steilste Ausprägung hat der israelitische Monotheismus freilich nicht mehr in der vorexilischen, sondern in der Exilszeit erreicht (bei Deuterojesaja sowie in der deuteronomistischen und der priesterlichen Theologie): zu einem Zeitpunkt und unter Bedingungen, da nicht die rückhaltlose Hinkehr zu, sondern gerade die ungehaltene Abkehr weg von und JHWH hin zu "anderen Göttern" zu erwarten gewesen wäre (und anscheinend vielfach auch vollzogen wurde). JHWH war kompromittiert, andere nicht, einige erschienen sogar als Sieger im Götterkampf - trotzdem trat er nicht ab, sondern gerade jetzt in den Ring. Wollte da ein besiegtter Gott nicht sterben, wie es viele andere Götter relativ laut- und klaglos getan hatten? Verstanden es JHWHs Anhänger, das Paradox zur Methode, die Not zur Tugend zu machen, indem sie JHWH flugs zum Herrn Babylons, dann Persiens, schließlich der ganzen Welt erklärten? Oder hat hier der JHWH-Glaube einen machtvollen (und dabei so gar nicht gewalttätigen!) Erweis des Geistes und der Kraft erbracht, indem er einmal mehr und diesmal besonders eindrücklich den seit alters bewährten Überlebens- und Freiheitswillen Israels in einem Augenblick wieder aufleben ließ, als jeder vernünftige (und in herkömmlichem Sinn religiöse) Mensch ihn totsagen mußte?

Ab jetzt jedenfalls war endgültig das Bekenntnis zu JHWH *das* unterscheidende Merkmal des nie völlig in die Völkerwelt aufgehenden, seine Sonderexistenz und seine besondere Moral nie aufgebenden Judentums geworden. Dies hinderte es freilich nicht daran, seine Religion auch weiterhin und immer neu den sich wandelnden Verhältnissen und Bedürfnissen anzugleichen. In spät- und nachalttestamentli-

cher Zeit sieht man es damit befaßt, die Folgen der Festlegung auf einen absoluten Monotheismus auszuloten und zu durchdenken. Für einen einzigen Gott ist es in gewisser Hinsicht schwieriger als für ein Pantheon, auf sämtliche Erfahrungsbereiche von Mensch und Welt einzugehen. So hat sich unter der unbestrittenen Vorherrschaft des einen himmlischen Gottes gleichsam zwischen Himmel und Erde eine Vielzahl quasi-göttlicher Wesen angesiedelt. Die Figur des Satans kommt jetzt auf und gewinnt immer mehr Eigengewicht, dazu tritt eine Fülle von Engeln und Dämonen. Diese repräsentieren überirdische Mächte, die an dem fernen einen Gott vorbei dem Menschen näherherrschen: sei es als Mächte des Bösen oder als hilfreich spürbare Mächte des Guten.

In diesen Zusammenhang gehört sicher auch die quasi-göttliche Gestalt der Frau Weisheit (vgl. Prov 1-9 und Sap Sal), die sich unter ihrem griechischen Namen Sophia bestens zum Dialog mit der griechischen Philo-Sophie eignet. Dies umso mehr, als das monotheistische Judentum einem Griechentum, dem längst seine polytheistische Naivität abhanden gekommen war, ein äußerst attraktiver Gesprächspartner war. Trotzdem geht das Judentum im weltumspannenden Hellenismus nicht auf, setzt ihm sogar eine Art Gegenmodell eines zutiefst monotheistisch geprägten Selbst- und Weltverständnisses entgegen - was bis heute seine Auswirkungen in einer griechisch-hebräischen Dualität des abendländischen Denkens zu haben scheint.

Israel und JHWH haben eine gemeinsame Geschichte. In ihr war Israel geschichtlichem Wandel unterworfen wie kaum ein anderes Volk auf Erden. JHWH hat sich ihm dabei stets als ein und der selbe erwiesen, doch war sein Bild von Ihm nicht stetig das gleiche. In dieser Dialektik von Festigkeit und Veränderbarkeit liegt der Zauber israelitischer Religionsgeschichte.

2. Statt Vieler Einer - cui bono?

Israels Entscheidung für den Einen anstelle der Vielen war eine Grundentscheidung für drei Weltreligionen und dadurch von kaum zu ermessender Bedeutung nicht nur für die Religions-, sondern für die Geschichte der Menschheit überhaupt. Unzweifelhaft hat es weitreichende Folgen für das Selbst-, Welt- und Gottesverständnis von Men-

schen, Gruppen, Gesellschaften, Völkern, ob sie eine Mehrzahl von Göttinnen und Göttern verehren oder nur Einen Einzigen.

Im ganzen Alten Orient und so auch in Israel galt der Einflußbereich einer Gottheit als an den Lebens- und Erfahrungsbereich ihrer Verehrerschaft gebunden. So sah David, als er aus seiner Heimat vertrieben wurde, den Kontakt mit JHWH verlorengehen (I Sam 26,19), wie umgekehrt der Aramäer Na'aman ihn nur in Israel finden und nur durch Mitnahme eines Karrens israelitischer Erde behalten konnte (II Reg 5). Das heißt: Außerhalb Israels kein JHWH(-Glaube)!

Die klassischen Propheten, am reflektiertesten Jesaja, sehen JHWH *gerade außerhalb* Israels, genauer: durch äußere Feinde an Israel, wirken (z.B. Jes 5,26-30; 7,20). Mochte anderwärts (etwa in der moabitischen Mescha-Stele) noch gedacht werden können, die jeweiligen nationalen Götter seien über ihr Volk erzürnt gewesen und hätten es, gewissermaßen durch unterlassene Hilfeleistung, der verdienten Strafe durch fremde Völker ausgeliefert, so erreichen die israelitischen Propheten eine andere Dimension: JHWH plant und lenkt *aktiv* den Einsatz der Feindvölker gegen sein Volk. Jeremia geht noch einen Schritt weiter, wenn auch in andere Richtung: JHWH plant und lenkt das Überleben seines Volkes und verspricht seine eigene Präsenz inmitten des Feindeslandes (Jer 29). Nach Deuterojesaja lenkt JHWH gar die große Weltgeschichte nur auf ein einziges Ziel: die Befreiung der Seinen aus der Babylonischen Gefangenschaft (z.B. Jes 45,1-7).

Wie das Leben der Nationen, die internationale Politik, so sieht Israel auch das gesamte kreatürliche Leben, die ganze Schöpfung einzig von JHWH herkommen und von ihm durchwaltet. Bei Deuterojesaja ist es der Schöpfer JHWH, der die Rettung seines unterjochten Volkes betreibt und dazu die Welt recht eigentlich *neu* erschafft (z.B. Jes 51,9-16). Etwa zur gleichen Zeit schildern gelehrte Priester, wie der Eine Gott die Erde durch sein machtvolles Wort ins Leben gerufen und den Menschen - nicht den israelitischen allein! - als Mann und Frau zu seinem Ebenbild bestimmt und in Verantwortung genommen hat (Gen 1): ein entschiedener Widerspruch gegen altorientalisch-polytheistische, speziell babylonische Mythen von der Welterschöpfung. Alles, aber auch alles außer JHWH ist Kreatur; es gibt an der Welt nichts Göttliches, es gibt schon gar keine Götterwelt; es gibt nur JHWH und seine Schöpfung.

Die radikale biblische Götterdämmerung entzaubert alles, was religiöse Menschen sonst als *fascinosum et tremendum* erleben - außer

eben den alleinigen Gott. Der Vorgang hat etwas von einer religiös motivierten Aufklärung. Er ist bewundernswert und bedenklich in einem. Das Weichen der göttlichen und dämonischen Mächte aus den Naturphänomenen wirkt entlastend und befreiend; scheue Gläubigkeit und blinde Devotion entpuppen sich als Aberglaube, der von ungreifbaren Mächten bedrängte und bedrückte Mensch kann sich an dem Einen Gott aufrichten und vor ihm Verantwortung in der und für die Welt übernehmen. Noch ist dabei von Autonomie im neuzeitlichen Sinn nicht die Rede; der israelitische und jüdische Mensch bleibt in tiefer re-ligio zurück-gebunden an den einen Ursprung und Lenker aller Dinge. Doch der Gedanke der freien Partnerschaft zwischen Mensch und Schöpfer wird gedacht. Was aber, wenn diese Partnerschaft scheitert? wenn der Mensch die Rück-Bindung an Gott abwirft und blind wird gegen das von Gott mit der Schöpfung Gemeinte und für sie Gewollte? Ist die Welt erst einmal entgöttert, und verliert der Mensch die Ehrfurcht vor dem einen (von allem Geschöpflichen ja streng zu unterscheidenden!) Gott, dann ist die Hemmschwelle vor einer nur mehr anthropozentrischen und utilitaristischen Weltbetrachtung und -benutzung erheblich abgesenkt. Inwieweit, so ist zu fragen, ist der biblische Monotheismus mitursächlich für die neuzeitliche Aufklärung mit allen ihren guten und bösen Seiten und Folgen - bis hin zur ökologischen Krise der Gegenwart (und Zukunft)?

Obschon sich derartige Zusammenhänge konstruieren und mehr oder minder plausibel machen lassen: prinzipiell nötig und logisch zwingend waren und sind sie nicht. Denn dem biblischen Selbstverständnis nach stehen alle Bereiche der Weltwirklichkeit und der menschlichen Erfahrung gleichermaßen *coram deo*. Nichts Geschaffenes ist Ihm nicht gegenüber. Nicht nur Ereignisse der großen Politik, sondern jede menschliche Tat, jeder Gedanke, jede Ameise und jeder Stein befinden sich in einem Verhältnis zu Ihm. Nichts, was ist und geschieht, ist und geschieht abseits von Ihm. Er begnügt sich nicht mit einzelnen Zuständigkeitsbereichen, und wären es noch so große: etwa mit dem Himmel (wie manche Hochgötter), oder mit einer Nation (und wäre sie viel mächtiger als die israelitische), oder mit einer Weltreligion (bzw. dreien), oder mit einem bestimmten Abschnitt der Religionsgeschichte (etwa von Mose bis Feuerbach). Es ist Ihm auch kein einziger Bereich entzogen oder gleichgültig, wie das in polytheistischen Systemen dank himmlischer Rollenteilung sehr wohl der Fall sein kann: etwa die Fruchtbarkeit, oder die Sexualität, oder der Tod, oder das Meer.

Die Faszination und die Vorzüge einer solchen, alles umfassenden Weltsicht liegen auf der Hand: nicht nur für das antike Israel, das im Laufe seiner Geschichte sich zunehmend in eine überwiegend feindselige (Götter-)Welt hineingeworfen sah und in dieser physisch und geistig zersplittert und zermalmt zu werden drohte, sondern ebenso und mehr noch für die moderne Erfahrung einer Welt, die scheinbar nichts mehr "im Innersten zusammenhält", und die sich doch als auf Gedeih und Verderb zusammengebunden und vernetzt erweist. Ist in der hebräischen Bibel "des Pudels Kern" entdeckt? Oder kommt in ihr die Wirklichkeit doch nur ausschnittsweise in den Blick, während bestimmte andere Ausschnitte ausgeblendet oder unterdrückt werden? Will sie vielleicht die Realität gar nicht vollständig aufnehmen, soll diese in Teilen als mit JHWH unvereinbar ausgeschaltet oder doch umgestaltet werden?

Indem Israel sich von den Vielen ab- und dem Einen zuwandte, hat es die Zuständigkeiten einer Vielheit von Göttinnen und Göttern allesamt auf JHWH konzentriert. Es ist nun von großer Wichtigkeit, ob und inwiefern dieser Vorgang als *exkludierender* oder als *inkludierender* zu beschreiben ist, d.h. ob und inwiefern JHWH die Eigenschaften jener Gottheiten, an deren Stelle er - jedenfalls für Israel - getreten ist, abgewiesen oder übernommen hat. In der Bibel scheinen sich beide Züge zu zeigen: Einerseits beerbt JHWH andere, vor allem kanaanäische Gottheiten, erscheint sein Bild wie eine Summe altorientalischer Gottesvorstellungen. Andererseits tritt er scharf scheidend in die altorientalische Götterwelt, dem einen tolerant, dem anderen feindselig zugewandt.

JHWH, von Haus aus wahrscheinlich ein Berggott der südlichen Wüste, avanciert zum persönlichen Gott israelitischer Sippen und zum Nationalgott Israels, zum Fruchtbarkeitsgott des Kulturlandes, zum Recht und Heil schaffenden Himmelsgott, zum Götterkönig, Welterschöpfer und Geschichtslenker, zum Herrn über den Tod schließlich und zum Weltenrichter. Darf man sagen: An den - zuweilen glanzvollen, zumeist leidvollen - Erfahrungen Israels wuchs sein Gott, oder wuchsen Israels Vorstellungen von Gott und seine Einsichten in ihn? Darf man folgern: Gott in seinem wahren Wesen wird menschlichen Vorstellungen und Einsichten immer voraus sein und also auch heute die Erkenntnis- und Ausdrucksmöglichkeiten selbst dreier monotheistischer Weltreligionen übersteigen? Der Gott Israels hat in seiner frühen Geschichte eine erstaunliche Wandlungs- und Aufnahmefähigkeit bewiesen. Etwas paradox ließe sich von einem synkretistischen

Monotheismus reden. Jedenfalls ist es bedenklich, "den biblischen Gott" wie eine konstante und bekannte Größe vorauszusetzen, so, als zeigte Gott in den biblischen Zeugnissen nicht geradezu verwirrend viele Gesichter, Erscheinungsformen, Wesensmerkmale. Von da her fällt ein klärendes und beruhigendes Licht auf heutige Ängstlichkeiten und Verbissenheiten, die längst nicht nur in fundamentalistischen Kreisen gegenüber ungewohnten religiösen Ausdrucksformen und fremden Religionen herrschen. Der Eine Gott *inkludiert* alles. Nur so kann er der tragende und ordnende Grund der gesamten Wirklichkeit sein.

Das ist aber nur die eine Seite. Auf der anderen *exkludiert* JHWH viele und vieles. Da ist nicht nur die bis heute irritierende Erwählung nur eines einzigen Volkes, so daß die Beziehung aller anderen Völker zu Gott sich immer auch an deren Beziehung zum Volk Israel entscheiden wird. Eng damit zusammen hängt die scharfe Scheidung JHWHs von Baal und Aschera und Milkom und Kemosch, und wie die "anderen Götter" und "Greuel der Völker" alle heißen mögen. Da ist die Verpflichtung der Seinen auf die Tora: auf die Weisungen, die Israel in seiner spezifischen Geschichte mit Ihm kennen-, schätzen- und halten gelernt hat. Von früh an war von diesem oder jenem Verhalten klar: "So tut man nicht in Israel", das ist "eine Torheit in Israel" (II Sam 13,12; Gen 34,7; Dtn 22,21). Israel wurde sich dessen bewußt, daß es nicht bestimmte Lebensbereiche - etwa die Sexualität oder die Politik oder das Geschäftsleben - aus der Verantwortung vor JHWH ausklammern und sich darin so verhalten konnte, wie es vielleicht angenehm und nützlich, und übrigens anderen Gottheiten durchaus recht, war. JHWH war und ist nicht alles recht. Er ist gerecht (und das nicht im Sinne unterschiedsloser, sondern parteilicher, das Schwache schützender Gerechtigkeit), und er erwartet Gerechtigkeit (im gleichen Sinne).

Israel entfaltete unter Berufung auf JHWH einen im Alten Orient durchaus ungewöhnlichen Freiheitswillen im Innern wie nach Außen, es bildete eine ganz einzigartige Sozial-, Königs- und Herrschaftskritik aus. Auch wenn mit Wandlungen und Schwankungen im Lauf der Geschichte und mit Differenzen und Kämpfen zwischen verschiedenen Schichten und Strömungen im Volk zu rechnen ist, läßt sich als Grundtenor israelitischen, nein jahwistischen Lebens- und Weltverständnisses doch dies beschreiben: daß Israel sich durch JHWH ins Leben gerufen und am Leben erhalten, daß es in Seinem Wesen die geheiligten Grundsätze von Solidarität und Gerechtigkeit verankert,

daß es sich durch Ihn zu Widerstand gegen unsoziales Verhalten und imperiales Gehabe aufgefordert wußte.

Die monotheistische Verehrung JHWHs erscheint wie eine logische Folge - oder auch wie eine Voraussetzung oder eine Parallelerrscheinung - dieses Denkens und Verhaltens. Wenn es nur einen Gott gibt, dann kann sich keiner in Israel, ja nicht einmal der assyrische Großkönig auf eine göttliche Macht berufen, die ihm das Recht zur Mißachtung der Lebensrechte Schwächerer geben könnte. Wo keine Hierarchie der Götter ist, da keine religiös zu motivierende Hierarchie unter Menschen. Gott steht unendlich weit über und unmittelbar neben jedem Menschen. Gott macht - zunächst in Israel, tendenziell aber in der gesamten Menschenwelt - alle gleichrangig, zu Brüdern und Schwestern.

Nun ist freilich "Gott" kein material greifbares und eingreifendes Subjekt, kann darum von Menschen der Subjekthaftigkeit beraubt und, ganz oder teilweise, zum Objekt ihrer eigenen Vorstellungen und Wünsche gemacht werden. Von den "anderen Göttern" wußte Israel das ganz gut. Spitz und erbarmungslos, fast überscharf, werden sie als Popanze und Projektionen menschlicher Macht- und Angstträume entlarvt. Die moderne Religionskritik hat auf dieser biblischen zu einem guten Teil aufbauen können - um von da aus dann auch die auf der Bibel fußenden Religionen anzugehen. Dem solchermaßen geschärften Blick könnte sich auch innerhalb des biblischen JHWH-Glaubens manches als religionskritisch befragbar darstellen. Ist nicht damit zu rechnen, daß sich menschliche Macht- und Angstträume auch im Bild von JHWH niederschlugen? Könnte dadurch nicht der demokratische Grundimpuls des JHWH-Glaubens hier und dann abgeschwächt, abgelenkt, abgewürgt worden sein? Sind nicht, wenn sich menschliche Interessen eines Ein-Gott-Glaubens bemächtigen, die Folgen eher noch bedenklicher, als wenn sie sich einen bestimmten Sektor innerhalb eines polytheistischen Systems zu eigen machen? Könnte es gar sein, daß religiöse Intoleranz, Fanatismus und Fundamentalismus am besten auf monotheistischem Boden gedeihen - und womöglich schon in biblischen Zeiten gediehen sind?

Manche kämpferisch-feindseligen Abgrenzungen - etwa gegen "Kanaan" oder "Edom" (vgl. Dtn 7,1-6; Jos 1-12; Ob; Ps 136) - erwecken in der Tat diesen Anschein. Doch will bedacht sein, daß derlei scharfe Töne gerade in Zeiten absoluter politischer Ohnmacht Israels laut wurden und vermutlich nichts anderes sind als der verzweifelt-negative Ausdruck des positiven Glaubens an JHWHs Zuwendung zu

den Schwachen. Wo sich indes Gläubigkeit (keineswegs nur monotheistische, nicht einmal nur religiöse!) mit Macht paart, und diese Verbindung weder durch politische Gegenmacht noch durch eine selbstkritische Ethik besänftigt und gebändigt wird, da droht in der Tat Gewalt und Unterdrückung.

Es hat nicht den Anschein, daß Religion und Macht in biblischer Zeit oft und für andere bedrohlich zu einer kritischen Masse akkumulierten. Die politisch-militärischen Voraussetzungen dazu waren kaum je gegeben, und der JHWH-Glaube in sich war dafür wenig anfällig. Etwas gewagt ließe sich formulieren: Wenn schon Monotheismus, dann der jahwistische! Nicht von ungefähr hat das Judentum nie totalitäre Tendenzen entwickelt. Zu viele Bilder hatte es stets von dem Einen, zu sehr war es sich Seiner Unverfügbarkeit und Barmherzigkeit bewußt, zu marginal auch, verstreut und ausgegrenzt, lebte es inmitten der großen Welt der Völker und Religionen, als daß es aggressiven Größenwahn hätte entwickeln können. Und wo es heute unduldsam und fanatisch erscheinen mag, da ist wieder sein Gefühl des Bedrohtseins, da sind überhaupt ganz andere Motive in Rechnung zu stellen als das Empfinden religiöser Überlegenheit und Exklusivität.

In dieser letztgenannten Hinsicht ist das Bild beim Christentum und beim Islam vergleichbar: Auch hier ist es kaum die Religion selbst und allein, die zu Intoleranz und Fundamentalismus treibt. Eine weit größere Rolle scheint dabei der rasante kulturelle und ökonomische Wandel in den betreffenden Gesellschaften zu spielen, der nach scheinbar altbewährten religiösen Mustern als vermeintlichen Mitteln gegen Verunsicherung, Entwurzelung, Marginalisierung und Verarmung greifen läßt. Immerhin aber kann der absolute Geltungsanspruch eines Gottes bzw. einer Religion offenbar geistigen und politischen Absolutheitsansprüchen Vorschub leisten und Auftrieb geben. Nicht erst in neuester Zeit ist die Geschichte des Islam und, leider mehr noch, des Christentums voller Beispiele dafür, wie der "Glaube an den einen Gott" als Vorwand für Untaten aller Art bis hin zum Völkermord dienen kann.

Auf der anderen Seite haben die monotheistischen Weltreligionen in weiten Bereichen und auf lange Strecken den Beweis erbracht, daß sie auch Großzügigkeit und Weitherzigkeit, Milde und Güte freizusetzen vermögen. Verwunderlich sind nicht eigentlich diese guten, sondern die bösen Früchte, die aus ihnen erwachsen sind. Denn im Keim, im JHWH-Glauben, sind sie auf Solidarität und Mitmenschlichkeit

angelegt. Wenn denn vor dem einen Gott alle Menschen gleich - ihm gleich wichtig und untereinander gleichwertig - sind, dann sollte dies der Ermöglichungsgrund für Treue und Vertrauen unter den Menschen sein. Wer auf diesem Grund lebt, sollte andere leben lassen können: nicht nur widerwillig, sondern von Grund auf gern, weil alle auf dem gleichen Grund leben.

Der Monotheismus sieht sich heute zuweilen dem Vorwurf ausgesetzt, keine geeignete Religionsform für eine pluralistische Gesellschaft und eine toleranzbedürftige Welt mehr zu sein. Monotheismus und Pluralismus scheinen in grundsätzlicher Spannung zueinander zu stehen. Das ist nicht notwendig so. Es käme darauf an, den einen Gott so zu denken, daß er tolerant und dialogisch Raum für verschiedenartige und auch widerstreitende Glaubenserfahrungen bietet. Sofern der Monotheismus nicht exklusiv, sondern inklusiv gefaßt wird, und sofern Pluralismus nicht mit Bindungslosigkeit und Beliebigkeit verwechselt wird, können beide Größen mühelos miteinander koexistieren, weitgehend sogar koinzidieren. Demokratischer Pluralismus bietet, wenn er gelingt, Sondermeinungen und Minderheiten Schutz; der biblische Gott tut sich hervor durch den Schutz der Schwachen und Bedrängten. Wer sich auf ihn beruft, kann und muß in dieser Hinsicht entschiedener und parteilicher sein, als es ein Verfechter des modernen Pluralismus sein könnte. Im übrigen aber sollte er sich an Großmut und Sanftmut von niemandem überbieten lassen.

Insofern ist keineswegs ausgemacht, daß der antike Polytheismus "toleranter" war als der Jahwismus. Zwar läßt er sich als eine Art pluralistisches Angebot verstehen - aber ohne modern-humanistische Ideale. *Suum cuique* ist ein durchaus heidnischer Satz - aber nicht nur mit großzügigen, sondern auch mit eigensüchtigen Implikationen. Das polytheistische System bietet zahlreiche Nischen - aber unterschiedlich komfortable; es hat beeindruckend edle Früchte hervorgebracht - aber nicht nur. Die antiken Gesellschaften waren im Durchschnitt, das pauschale Urteil sei riskiert, sicher nicht offener und menschenfreundlicher als die israelitische, eher im Gegenteil.

Die Probe kann auf einem Feld gemacht werden, das heute besondere Aufmerksamkeit findet, und das dem Monotheismus besonders ungünstig zu sein scheint: dem der gesellschaftlichen Rolle der Frau. Liegt es nicht nahe, daß *man* sich in einer patriarchal geprägten Gesellschaft den einen Gott als *Mann* dachte (und noch immer denkt), und daß *man* daraus einen gewissen Vorrang und bestimmte Vorrechte des *Mannes* gegenüber der Frau ableitete? Liegt es umgekehrt

nicht nahe zu denken, daß die Anliegen und Fähigkeiten von Frauen in einer polytheistischen Religion, namentlich im Kult von Göttinnen, besser zur Geltung kommen als im Kult *des Einen*, und daß sie in den betreffenden Gesellschaften sozial und politisch entsprechend besser gesichert sind?

In der Tat zeigt schon die hebräische Bibel selbst (z.B. Hos 4,9-14; Jer 44,15-19), und zeigen erst archäologische Funde von Artefakten und Inschriften (Kuntillet 'Ağrud!), daß die Religiosität nicht nur in Israels Umwelt, sondern in Israel selbst wesentlich geprägt war durch die Verehrung von Göttinnen, und das heißt zweifellos auch: durch betont weibliche Ausdrucksformen von Frömmigkeit. Israel hat darauf im Lauf der Zeit weitgehend verzichtet. So kommt der Verdacht auf, die Rückdrängung der Vielen durch den Einen sei mit einer gewissen Vermännlichung der Gottesvorstellungen einhergegangen. Im Bild JHWHs sind, auf den ersten Blick, weibliche Aspekte nicht eben dominant. Spezifisch weibliche Metaphern in der Rede von Gott sowie veranschaulichende Analogien aus dem Erfahrungsschatz der Frauen erscheinen eher als Ausnahme.

Manches deutet darauf hin, daß die Frauen in Altisrael am Kult- und am sozialen Leben bedeutend aktiver Anteil genommen haben, als die hebräischen Schriften jetzt erkennen lassen. Anscheinend wurde im Laufe der Zeit die israelitische bzw. jüdische Gesellschaft zunehmend patriarchalisiert, hat man den Frauen mehr und mehr eine unterprivilegierte Rolle zugeschoben. Nicht auszuschließen, daß *man* sich dabei auch auf *den einen* Gott berufen hat. Verknüpfen sich hier Theologie- und Sozialgeschichte insofern, als die Frauen nicht nur theologisch, sondern auch im sozialen, politischen und kulturellen Leben "auf der Strecke blieben"?

Es gibt indes auch gegenläufige Überlegungen und Wahrnehmungen. So ist ja keineswegs ausgemacht, daß gesellschaftliche Verhältnisse (die Stellung der Frau) und religiöse Vorstellungen (Präsenz weiblicher oder Dominanz männlicher Gottheiten) tatsächlich in einem symmetrischen Verhältnis zueinander stehen. Ging etwa die Verehrung von Göttinnen mit ihrer Erotik und Fruchtbarkeit im 2. Jahrtausend tatsächlich einher mit einer gesellschaftlich bevorzugten Stellung der Frau? Gewährt, um eine Analogie zu nehmen, die Verehrung einer Maria als Mutter Gottes schon die Abkehr von männlichen Machtstrukturen? Und umgekehrt: Sollte nicht gerade die 'demokratische' Tendenz im Jahwismus, die Gleichstellung aller Menschen vor

Gott, die Frau in ihrer Würde und ihren Rechten schützen, ja ihre Gleichstellung mit dem Mann fordern?

Manche Züge der hebräischen Bibel weisen in genau diese Richtung. Der erste Schöpfungsbericht - niedergeschrieben zur Exilszeit, als sich der Monotheismus in Israel gerade endgültig durchsetzte - zeigt Mann und Frau zusammen als gemeinsames Ebenbild Gottes (Gen 1,26f). Und gerade in solchen biblischen Schriften, die besonders entschieden seine Einzigkeit verfechten, nimmt JHWH mitunter ausgesprochen weibliche Züge und mütterliche Eigenschaften an (z.B. Hos 11; Jes 66,5-14), und werden, in kaum zufälliger Entsprechung, die Rechte der Frau besonders nachdrücklich geschützt (z.B. Dtn 21,10-17). Und als sich Israel längst fest für den Monotheismus entschieden hatte, fand die Frau nicht nur im profanen (vgl. Ruth und Est), sondern auch im quasi-religiösen Bereich (vgl. vor allem die Gestalt der "Frau Weisheit") zu ganz neuen, tragenden Rollen. Vielleicht wurden hier bewußt (und wer weiß: womöglich von Frauen?) Gegenbilder zur Verdrängung des Weiblichen aus *dem* einen Gott gezeichnet.

Israel konnte, um von seinem Gott in betont weiblicher, warmherziger Sprache zu reden, auf Vorbilder aus seiner religiösen Umwelt zurückgreifen. Viel früher als JHWH werden andere Gottheiten vertrauensvoll als "Mutter" (und/oder "Vater") angesprochen. Wie in diesem, so hat Israel in vielen anderen Fällen Theologumena aus polytheistischen Religionen allesamt auf JHWH übertragen und so versucht, in dessen Bild die ungeheure Vielfalt und Disparatheit menschlichen Erlebens und Nachsinnens einzubringen. Wie aber kann das gelingen? Wie soll nicht nur Weibliches und Männliches, sondern Gutes und Böses, Heil und Unheil, Glück und Leid, Liebe und Zorn, Leben und Tod, Himmel und Erde insgesamt bei Einem Gott Platz finden? Droht sein Bild nicht unter dem Ansturm der Wirklichkeit zu zersplittern oder alle klaren Konturen zu verlieren? Löst die paradoxe Aussage, von JHWH komme beides: das Licht und die Finsternis, das Heil und das Unheil (Jes 44,7) - löst sie das Problem, oder kapituliert sie vor ihm?

Es ist kaum verwunderlich, daß es im Zeichen des Monotheismus zu nie endenden (und oft mehr trennenden als einenden) Reflexionen über das Wesen und die Eigenschaften Gottes, daß es zu Versuchen gekommen ist, das Gottesbild - sei es durch Neuinterpretation der altüberlieferten, sei es aufgrund neu hinzukommender Heilstatsachen - zu vereindeutigen. Wie in der biblischen, so wandelten sich die Got-

tesvorstellungen auch in nachbiblischer Zeit in vielfältiger Weise. Der Gott der Bibel war nie ein fertiger Gott, nie sind die, die sich auf ihn einließen, mit ihm fertig geworden.

Heißt dies, daß letztlich sich die Zeiten je neu die ihnen gemäßen und genehmen Gottesbilder schufen? Schufen sie sich gar je ihren Gott? Bleibt letztlich auch unserer Zeit nur, dasselbe zu tun? Vermutlich kann die Antwort nicht einlinig ausfallen. "Gott an sich" mag es geben, er ist aber menschlicher Wahrnehmung unzugänglich. Gott macht sich greifbar in Bezug auf konkrete Menschen in kontingenten Situationen. Also ist er nur in solchen, je neu sich konstituierenden Beziehungen zu beschreiben. Der Polytheismus beschreibt die einzelnen Gottheiten in ihrer Beziehung zu anderen Gottheiten und stellt zwischen diesen und menschlichen Verehrergruppen Beziehungen her; so definiert der Mensch sich und seine Welt über die Götterwelt. JHWH hat sich hartnäckig und mit zunehmender Strenge solchen Beziehungsnetzen entzogen. Er kennt keine Verwandten, er mag speziell keine Paredros. Dafür erwählt er sich als Gattin - Israel (z.B. Hos 2). Ganz von sich aus geht er diese (teils äußerst schmerzliche) Verbindung ein, er definiert eine Menschengruppe (teils sehr zu ihrem Leidwesen) über seine Beziehung zu ihr.

Diese Art der Beziehung ist offen zur Zukunft hin und öffnet sich auch Menschen außerhalb Israels. Diesen erst recht entdecken sich neue Seiten an Gott. Im Wechsel der Zeiten und Umstände kommen neue Facetten hinzu, leuchten altbekannte neu wieder auf. Im rasenden Wandel unserer Zeit werden wir mit besonderer Sorgfalt die biblischen Bilder von Gott wahrzunehmen und aufzunehmen haben; denn es besteht Anlaß zu der Vermutung, daß sie - in großer zeitlicher und sprachlicher Verdichtung - die Grundzüge des göttlichen Anlitzes treffend wiedergeben. Von da aus dann dürfen und können neue, auch sehr ungewohnte Bilder entworfen werden.

Nota bene: "Du sollst dir kein Gottesbild machen" (Ex 20,4)!

DER RELIGIONSGESCHICHTLICHE UND GESCHICHTLICHE RAHMEN

DER MONOTHEISMUS ISRAELS IM KONTEXT DER ALTORIENTALISCHEN RELIGIONSGESCHICHTE - TENDENZEN NEUERER FORSCHUNG

FRITZ STOLZ, *Zürich*

Forschungstendenzen weisen im Idealfall dem Forscher einen Weg: Sie zeigen ihm, in welche Richtung er weiter suchen soll. Manchmal aber stellen sich desorientierende Trendschwankungen ein; und dies kennzeichnet die gegenwärtige Monotheismus-Diskussion. Dann gilt es, Voraussetzungen und Hintergründe der Trendbildung und Trendschwankung mitzubedenken, um die Orientierung zu behalten. In diesem Sinne soll versucht werden, gewissermaßen die Topographie zu rekonstruieren, in der sich die Laufrouen der Forschung hin- und herbewegen.

Der Fragehorizont

Die neuzeitliche Monotheismus-Diskussion

Wo immer "Monotheismus" als historischer Begriff verwendet wird, ist er mit Modellen historischer Entwicklung verbunden, und zwar einerseits als Ausgangs-, andererseits als Zielpunkt solcher Entwicklung. Dies gilt etwa für die semitische Religionsgeschichte; im 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts waren Vorstellungen eines ursprünglichen semitischen Monotheismus populär¹, und Nachklänge solcher Konzepte sind bis in die Gegenwart hinein wirksam. Demgegenüber hat man das Phänomen des Monotheismus auch als

¹ Vgl. Müller 1911.

Resultat historischer Vereinheitlichung zu beschreiben versucht. Dieselben gegenläufigen Tendenzen zeigen sich in der Beschreibung des spezifisch israelitischen Monotheismus. Dieser hat seinen Ursprung in einer bestimmten historischen Konstellation, und man kann versuchen, diese Konstellation auszuleuchten. Der Monotheismus entwickelt sich andererseits zu seiner jüdischen, christlichen und islamischen Gestalt, und man kann seine Fragestellungen an diesem Resultat einer Entwicklung orientieren. Natürlich wäre eine ausgewogene Synthese beider Fragerichtungen denkbar. Aber faktisch ist mit der Fragerichtung eben auch eine bestimmte Gewichtung des Urteils verbunden; wer am Anfang beginnt, erwartet die prägende Phase hier, und entsprechend umgekehrt verhält es sich mit demjenigen, der am Ende ansetzt. Die Geschichtsbilder von Romantik einerseits und Aufklärung bzw. Idealismus andererseits wirken nach, in der Forschungsgeschichte ist immer wieder ein Umschlag von der einen zur anderen Sichtweise zu konstatieren. Die letzte Tendenzwende zeichnete sich zu Beginn der 80er Jahre ab². Sie ist mit anderen Neuformulierungen exegetischer Problem- und Lösungstypen verbunden. Innerhalb der letzten zwanzig Jahre wird im Bereich alttestamentlicher Forschung ein Paradigmenwechsel in dem Sinne sichtbar, daß der Einsatz am Ende der Entwicklung eher an Gewicht gewonnen hat; die Spätdatierung der Pentateuchquellen und die Spätdatierung des israelitischen Monotheismus hängen eng miteinander zusammen. "Paradigmenwechsel" bedeutet, daß sich nicht primär andere Sachverhalte im beobachteten Material, sondern andere Wahrnehmungsmuster und andere Selbstverständlichkeiten eingestellt haben³. Diese Wahrnehmungsmuster und Selbstverständlichkeiten sieht man gewöhnlich nicht, sondern man sieht mit ihnen; sie stellen also einen "blinden Fleck" dar. Um sich diesen halbwegs bewußt zu machen, sollte man die Bedingungen der Beobachtung auch zum Gegenstand der Analyse machen.

Zu diesen Bedingungen gehören die Konnotationen des Wortes "Monotheismus" in seinem abendländischen Kontext, also die systematische Dimension des Wortes, welche dessen historischen Verwendungen vorausgeht. Es handelt sich um einen ursprünglich religionsphilosophischen Begriff; dieser wurde zu einer historischen Kategorie, von der man universale Verwendbarkeit erwartete.

² Vgl. die Sammelbände von Keel 1980; Lang 1981; Haag 1985.

³ Vgl. Kuhn 1967/1973.

Allerdings zeigt es sich natürlich schnell, daß die Kategorie der historischen Vielfalt gegenüber nicht genügt; so erklären sich Differenzierungen wie Henotheismus, Monolatrie u.ä.⁴ Aber auch diese verfeinerte Terminologie befriedigt häufig noch nicht - den Historiker, weil er an der Kontingenz des geschichtlichen Ablaufs orientiert ist, den Theologen, weil er die Einmaligkeit *dieses* geschichtlichen Zusammenhangs zur Sprache bringen will; der letztere spricht dann beispielsweise (im Hinblick auf Israel) vom Monojahwismus⁵.

Nun kann man sich der Aufgabe einer Kategorienbildung, welche historische Phänomene vergleichend zu beschreiben vermag, natürlich nicht einfach entledigen, und der Verzicht auf einen Begriff wie Monotheismus bedeutet nur die Verschiebung von unerledigten Fragen an einen Ort, wo sie weniger stören. Sinnvoller ist es, zu überlegen, welche Implikationen die neuzeitliche Monotheismus-Diskussion enthält und wie sich diese in historischen Fragestellungen niederschlagen.

Geht man der Begriffsgeschichte von "Monotheismus" nach, so ist zunächst auffällig, daß in der Aufklärung und bis ins 19. Jahrhundert hinein der Ausdruck "Theismus" viel wesentlicher war als "Monotheismus", und daß der erstere wiederum erst als Reaktion auf den Ausdruck "Deismus" entstand⁶.

Die Unterscheidung zwischen Deismus und Theismus bringt zwei Fragen ins Spiel. Zunächst die der Tragweite bzw. Begrenztheit einer traditionellen anthropomorphen Interpretation Gottes, welche von der aufgeklärten Philosophie nicht mehr akzeptiert werden kann. Sodann steht der Charakter der Unterscheidung zwischen Gott und der Welt zur Diskussion; der Deismus tendiert dazu, deren Gewicht zu minimieren; ein der Tradition verpflichteter "Theist" muß auf dem grundlegenden Charakter dieser Unterscheidung bestehen. Es ist daran zu erinnern, daß sich an dieser Stelle wesentlichste Differenzen zwischen den "monotheistischen" Religionen entzündet haben. Der muslimische Vorwurf dem Christentum gegenüber gründet in der Einsicht, daß im Christentum die Unterscheidung zwischen Gott und

⁴ Im Hinblick auf den Alten Orient zuletzt Hartmann 1980. - Für den mesopotamischen Bereich spielt dazu auch der durch Landsberger eingeführte Begriff des Monotheiotetismus eine Rolle. Vgl. Landsberger 1965, 17f und von Soden 1985.

⁵ So z.B. - in der Nachfolge früherer Gelehrter - Fohrer 1969, 66.

⁶ Zur Begriffsgeschichte vgl. Hülsewiesche 1984. Wesentlich für die Einführung der Begriffe "Theismus" und "Monotheismus" ist Henry More (1614-87), vgl. Hülsewiesche 1984, 142.

Welt nicht strikt genug gezogen sei⁷. Insofern ist die Frage nach der Tragweite dieser Unterscheidung für uns weiterhin zentral.

Die Spezifizierung des Theismus im Begriff des "Monotheismus" führt zu weiteren Differenzierungen. Mit dessen Hilfe ließ sich das Verhältnis zwischen der (bereits theistischen) Antike und dem Christentum bestimmen. Monotheismus wird als etwas exklusiv Christliches bestimmt. Theismus bedeutet also eine Abgrenzung und Sicherung des traditionellen Gotteskonzepts gegenüber den neuen Strömungen der Aufklärung; Monotheismus bedeutet die Abgrenzung des spezifisch christlichen Gotteskonzepts. Das Moment der *Exklusion* ist also zentral.

Allerdings zeigen sich dann bald auch andere Verwendungen des Monotheismusbegriffs. So postulierte man etwa, empiristisch argumentierend, eine ursprüngliche Gotteserfahrung, die mit jeder Erfahrung gegeben ist. Diese natürliche und vernünftige Gotteserfahrung erhält das Prädikat "monotheistisch" und legt den Grund für die Einheit zwischen Theologie und Philosophie⁸. Dem Monotheismus haftet demnach ein Moment der *Inklusivität* an.

Seit der Begriff gebraucht wird, konkurrenzieren sich also exklusive und inklusive Konzepte des Monotheismus. Beide Verwendungen haben Eingang in Theologie und Religionswissenschaft gefunden, beide sind auch im Hinblick auf den alten Orient verwendet worden, ohne daß aber die gegenläufigen Tendenzen, die dem Begriff anhaften, expliziert worden wären.

Damit sind einige zentrale Probleme der neuzeitlichen Monotheismus-Diskussion deutlich geworden. Sie lassen sich unter die folgenden Fragen subsumieren: In welcher Schärfe sind Gott und Welt konzeptuell unterschieden? Und in welchem Maße wird ein Gotteskonzept einerseits durch exkludierende, andererseits durch inkludierende Charakteristika bestimmt? Dies sind gewissermaßen die "klassischen" Fragen, welche sich von der Bandbreite abendländischer Religionsgeschichte her im Hinblick auf fremde, u.a. altorientalische Religionen stellen.

⁷ Der voraufklärerische Diskurs über das später mit "Monotheismus" Gemeinte ist im Christentum mit *unitas* bzw. *unicitas*, im Islam mit *wahdaniya* bezeichnet (dazu Stieglecker 1962, 42ff).

⁸ In diesem Sinne argumentierte besonders Bolingbroke (1678-1751); vgl. Hülsewiesche 1984, 143.

Abendländische Selbstverständlichkeiten

Nicht nur die expliziten Problemstellungen der abendländischen Monotheismus-Diskussion bestimmen die Nachfrage nach dem Ursprung des Monotheismus, sondern auch die unausgesprochenen Voraussetzungen der diesbezüglichen Diskussionslage. Auch solche Implikationen müssen in die Überlegungen einbezogen werden.

Ein erstes Problemfeld besteht darin, daß "Theismus" bzw. "Monotheismus" im Abendland Elemente von "Religion" sind; sie gehören also einem Symbolsystem an, das einigermaßen trennscharf zu unterscheiden ist von anderen Systemen symbolischer Kommunikation⁹. Nun ist dies ein Sachverhalt, der sich erst im Lauf der Antike langsam entwickelt hat, im Rahmen der gesamtgesellschaftlichen Ausdifferenzierung der Neuzeit dann mit gesteigertem Tempo. "Religion" existiert als ausdifferenziertes Kommunikationssystem im Alten Orient nicht, es ist kein Zufall, daß es eine entsprechende Bezeichnung in den antiken Sprachen noch nicht gibt. Ansätze zur Ausdifferenzierung eines religiösen Symbolsystems zeigen sich bezeichnenderweise im Zusammenhang mit der Entstehung und Entfaltung des alttestamentlichen Monotheismus, d.h., die Entstehung von Religion in unserem Sinne ist nicht zuletzt die Folge monotheistischer Gotteskonzepte¹⁰. Implizite Gotteskonzepte sind menschheitsgeschichtlich älter als explizite Konzepte von Religion. Wenn man also im Hinblick auf den Alten Orient (und die meisten Kulturlandschaften außerhalb des jüdisch-christlich-islamischen Bereichs) von "Religion" spricht, ist dies zumindest problematisch, denn Religion bildet hier einen unauflöslichen Zusammenhang mit der Wirtschaft, der Sozialordnung und der Kultur eines Volkes insgesamt. "Religion" beschreibt also hier einen von außen her ausgesonderten Lebensbereich, den man beispielsweise funktional bestimmen und in seinen Wechselwirkungen zu anderen von außen ausgesonderten Lebensbereichen charakterisieren kann. Das bedeutet

⁹ Zur entsprechenden Problematik, die in der Religionssoziologie besonders in der Diskussion um "funktionale" bzw. "substantielle" Definition von Religion abgehandelt wird, vgl. Stolz 1992. Die Problematisierung des ethnozentrischen Religionsbegriffs ist von Religionsgelehrten und Theologen kaum aufgenommen worden; im Hinblick auf das Alte Testament vgl. immerhin Schmidt 1992.

¹⁰ Daneben spielt die Situation im Hellenismus eine entscheidende Rolle für diesen Prozeß.

aber, daß Begriffe wie "Monotheismus" immer korreliert werden müssen zu politischen, wirtschaftlichen und weiteren Aspekten der Gesellschaft. Tatsächlich haben sich solche Fragestellungen an verschiedenen Stellen etabliert. So spürte man während einiger Jahrzehnte die Vätergötter nomadischer Sippen auf¹¹, und heute sucht man die Rolle eines segmentären Gesellschaftstypus für die Religionsgeschichte Israels zu bestimmen¹².

Ein zweites Problemfeld besteht darin, daß Monotheismus nach abendländischem Empfinden eine Größe ist, die primär in reflexiver Sprache zur Darstellung kommt. Das Durchdenken der Trinität hat den christlichen Theologen die größten Anstrengungen abverlangt; und auch die muslimischen Gelehrten haben später die Einheit Gottes zum Kern der Reflexion gemacht. Die Monotheismus-Diskussion der Neuzeit ist im Auseinandertreten von Religion und Philosophie aufgekommen, in einem Konfliktfeld, das ganz von der reflexiven Sprache geprägt ist. Reflexive Sprache spielt aber außerhalb des abendländisch-islamischen kulturgeschichtlichen Zusammenhangs meist eine relativ geringe Rolle für die Formierung "religiöser" Botschaft, im Alten Orient jedenfalls eine durchaus marginale¹³. Der Einsicht in diesen Sachverhalt entsprechen die vielfältigen Versuche, etwa die Ikonographie für die Problematik fruchtbar zu machen¹⁴. Natürlich muß die religionswissenschaftliche Analyse den Befund dann wieder auf der Ebene reflexiver Sprache zur Darstellung bringen; aber diese Metasprache ist etwas anderes als die religiöse Objektsprache.

Die Asymmetrie des Vergleichens

Wenn vom "Monotheismus Israels im Kontext der altorientalischen Religionsgeschichte" die Rede ist (so die Titelformulierung, die mir vorgeschlagen worden ist), haben wir es mit einem "Text" zu tun: eben dem Monotheismus Israels, und einem "Kontext": der

¹¹ Alt 1929/1953, Maag 1959/1980.

¹² Neu 1992.

¹³ Zum Aufkommen reflexiver Sprache im Bereich abendländischer Religion Stolz 1988.

¹⁴ Dazu jüngst Keel/Uehlinger 1992.

altorientalischen Religionsgeschichte. Statt "Text" und "Kontext" könnte man andere Metaphern wählen; noch leistungsfähiger wäre möglicherweise die von "Figur" und "Grund". Auszuleuchten ist das israelitische Phänomen, der Rest dient der Profilierung dieses Bereichs. Jedenfalls ist eine typische Vergleichsanlage hergestellt: Der Vergleich zwischen Israel und seiner Umwelt ist asymmetrisch. Was Israel auszeichnet, ist, letztlich jedenfalls, der Monotheismus; ebenso kennzeichnend für seine Umgebung ist der Polytheismus, wobei der letztere Ausdruck ja nur auf dem Hintergrund des ersteren zu verstehen ist: Die Vielheit der Götter wird erst auffällig als Hintergrund zu dem einen Gott, der sich in Judentum, Christentum und Islam durchgesetzt hat. In ihrer Wirkungsgeschichte sind Israels Monotheismus und der umgebende Polytheismus völlig verschieden; erst heute scheint der Polytheismus in nachmonotheistischer Zeit sein Haupt wieder zu erheben - eine späte Rache.

Die Asymmetrie der zu vergleichenden Bereiche erstreckt sich auf viele Dimensionen; ich erwähne nur den außerordentlich bedeutsamen Befund der Dokumentation: Der "Monotheismus" kommt in Gestalt einer Heiligen Schrift zur Darstellung, die zwar kritisch erschlossen wird, aber eben doch noch heute Heilige Schrift ist; die Polytheismen haben ihren fragmentarischen Niederschlag in archäologischen Quellen.

Alle diese Asymmetrien sind durch den eigenen kulturellen Standort mitbestimmt; sie sind von außerordentlichem Gewicht und bestimmen die exegetische Diskussion. In jüngster Zeit mehrten sich die Tendenzen, sich dieser Asymmetrie zu entziehen, um zu einer distanzierteren Sicht des Problems zu kommen. Sie finden ihren Niederschlag in unterschiedlichen methodischen Verfahrensweisen, etwa in der Privilegierung nichtsprachlicher Daten für die Rekonstruktion der Religionsgeschichte, in der Voraussetzung grundsätzlicher Ähnlichkeit zwischen vorexilisch-israelitischer und syrischer Religionsgeschichte; oder in der Beobachtung von Unterscheidungen, die in der biblischen Überlieferung gerade keine Rolle spielen, z.B. der Unterscheidung zwischen segmentären und stratifizierten Gesellschaftsformen, zwischen nomadischer und sedentärer Kultur, zwischen männlichen und weiblichen Rollen in der Welt der Menschen und Götter¹⁵ usw. Dadurch werden neuartige Asymmetrien

¹⁵ Vgl. z.B. Wacker/Zenger 1991.

zur Erkenntnisgewinnung benützt¹⁶. Die Erwartung freilich, daß sich die verschiedenen Asymmetrien zu einer Symmetrie summieren würden, ist von vornherein trügerisch - eine solche Hoffnung wäre nichts anderes als fehlplazierte Eschatologie.

Zielvorstellungen eines religionsgeschichtlich vergleichenden Zugangs

Frühere Generationen versuchten, anhand von Vergleichen allgemein gültige Regeln religionsgeschichtlicher Abläufe zu formulieren. Voraussetzung waren Schemata konstanter historischer Entwicklungstendenzen, insbesondere evolutionstheoretisch geprägte. Heute wird man demgegenüber bescheidener sein müssen. Wenn sich nicht konkrete religionsgeschichtliche Entwicklungen und Abhängigkeiten wahrscheinlich machen lassen, so kann es Ziel des religionsgeschichtlichen Vergleichs lediglich sein, Phänomenen in unterschiedlichen historischen und kulturellen Kontexten mit denselben Fragestellungen zu begegnen oder wenigstens anzugeben, warum die eine oder andere Fragestellung nicht zum Zuge kommen kann; gerade so wird Vergleichbarkeit hergestellt, und man kann dann wenigstens von (partiellen) funktionalen Analogien bestimmter historischer Phänomene sprechen. Für unseren Sachzusammenhang bedeutet das konkret, daß die Thematik des "Monotheismus" in einer Reihe von konstanten Leitfragen präzisiert werden muß. Ich habe im ersten Abschnitt wesentliche Probleme genannt, die wirkungsgeschichtlich mit der Monotheismusfrage thematisiert sind. Demnach wären jene Probleme in methodische Leitfragen umzumünzen, mit denen man Phänomene zur Darstellung bringen kann.

¹⁶ An der Erarbeitung solcher neuer Perspektiven waren und sind alle Kolleginnen und Kollegen beteiligt, die an der Berner Tagung mitwirkten und deren Beiträge in diesem Band versammelt sind; es ist deshalb überflüssig, sie alle einzeln zu nennen.

Exkludierende und inkludierende Identifikationen

Ich setze ein beim Doppelaspekt von inkludierender und exkludierender Wirkung von Gotteskonzepten, wobei in Erinnerung zu rufen ist, daß Inklusion und Exklusion nicht nur spezifisch religiös, sondern in der ganzen Breite der Gesellschaft wirksam sind. Ich versuche, Strukturen inkludierender und exkludierender Identifikation anzugeben, wobei die einzelnen "Typen", die ich bilde, vielfach ineinander übergehen.

Strukturen inkludierender Identifikation

Ein erster Typus inkludierender Identifikation trägt bei zur Herstellung von sozialer und politischer Solidarität und Autorität. Daß solche Solidarität durch Gotteskonzepte symbolisiert wird, ist unmittelbar evident. Wir kennen die Götter bestimmter Städte etwa mesopotamischer Frühzeit, für deren (ausschließliche?) Verehrung der Begriff der Monolatrie zur Anwendung gekommen ist¹⁷. Sachlich gemeint ist damit lediglich die Zuständigkeit einer Gottheit für ihre Stadt. In dieser Kategorie der "Nationalgötter" läßt sich natürlich Jahwe als Gott Israels, Judas oder Jerusalems mühelos einordnen.

Es ist wahrscheinlich, daß Exponenten solcher Solidarität und Autorität in verschiedenen gesellschaftlichen Kontexten zu finden sind; nomadische, segmentär organisierte Verbände am Rand der Kulturzonen werden über ihre eigenen Götter verfügt haben, wenngleich über solche Stammes- oder Sippengötter naturgemäß wenig bekannt ist. Die Hypothesenbildung zu den nomadischen Wurzeln des israelitischen Monotheismus¹⁸ ist in diesem Kontext anzusiedeln.

Nun sind solche Identifikationen immer durch eine bestimmte Binnenstruktur gekennzeichnet. Um beim nomadischen Milieu einzusetzen: Bei den Beduinen der späteren arabischen Welt ist eine gestaffelte Solidarität anzutreffen (z.B. Lebensgemeinschaft mit gegenseitiger Hilfsverpflichtung im alltäglichen Leben; Solidaritäts-

¹⁷ M. Lambert 1960.

¹⁸ Vgl. Anm. 11.

pflicht im Fall der Blutrache; Solidaritätspflicht im Kriegsfall), und wiederum ist es höchst wahrscheinlich, daß "Familie", "Sippe" und "Stamm" (um diese drei problematischen Termini zu gebrauchen) durch religiöse Symbole besetzt waren. Im komplexeren Aufbau stratifizierter Gesellschaften sind solche Binnenstrukturen vielfältig strukturiert: Arbeitsteilung, Machtverteilung und geographisches Beziehungsgeflecht müssen Berücksichtigung finden und in einen Zusammenhang gebracht werden, welcher dem der sozialen Stratifikation analog ist; aber auch soziale Beziehungen wie die Familie, Eigenheiten der Geschlechterrollen und beginnender Individualismus spielen eine Rolle. Dazu ist das Symbolsystem sicher schichtspezifisch ausgeformt: Neben der "offiziellen Religion" des politischen Zentrums und der Unterzentren ist mit so etwas wie einer "Volksreligion" zu rechnen, sodann mit einer "elitären" Religion der "Spezialisten"¹⁹. Damit entsteht das klassische Muster des hochkulturellen "Polytheismus", dem ja nicht nur die Vielzahl der Götter, sondern auch deren Einbindung in eine gegliederte Ordnung eigentümlich ist. Die vielen Götter ermöglichen unterschiedliche partielle Identifikationen in einem umfassenden Identifikationsraum. Wie weit diese sozialen und religiösen Strukturen im vorexilischen Israel bestimmend sind, ist eine der Hauptfragen der gegenwärtigen Diskussion.

Politische Macht hat in den stratifizierten Gesellschaften des Alten Orients die Tendenz, sich bis an die Grenzen des Möglichen auszudehnen. So werden aus Göttern einzelner Städte Götter von Großreichen - wie etwa Marduk und Assur; der Geltungsanspruch des politischen Kosmos hat in den historischen Hochkulturen einen Zug ins Universale.

Eine Ausdehnung des bekannten Raumes muß nun freilich nicht mit der Ausdehnung politischer Macht einhergehen. Als zweiten

¹⁹ Im Hinblick auf die hier genannte Beziehungsräume in der (historisch variablen!) Binnendifferenzierung des altorientalischen Polytheismus besteht ein großes Forschungsdefizit. Die vorliegenden Untersuchungen sind an ganz unterschiedlichen Gesichtspunkten orientiert; vorwiegend historische Gesichtspunkte kommen bei von Soden 1985 zum Zuge, während andere Untersuchungen eher an sozialen Gegebenheiten orientiert sind; zum Komplex familiärer Religion Albertz 1978; zum Individualisierungsprozeß, der sich in der Figur des "persönlichen Gottes" widerspiegelt, Vorländer 1975; ein Konzept von "Volksreligion" in Israel entwirft Rose 1975. Diachrone und synchrone Gesichtspunkte müßten bei der Modellierung der religiösen Binnendifferenzierung in stratifizierten Gesellschaften der Antike gleichermaßen eine Rolle spielen.

Typus der inkludierenden Identifikation kann man Vorgänge bezeichnen, die mit der Ausdehnung des kulturell vertrauten Raumes zu tun haben. Unter dem Namen der *interpretatio graeca* ist ein Vorgang bekannt, der bereits in Mesopotamien zu beobachten ist: Zweisprachige Götterlisten identifizieren sumerische mit akkadischen Gottheiten, wobei die Umsetzung ins Akkadische mit einer starken Vereinfachung einhergeht. Solche Identifikationen ziehen einen mindestens selektiven Austausch von Eigenheiten nach sich; der römische Jupiter übernimmt die Mythologie des griechischen Zeus, der ägyptische Seth die des syrischen Baal, Jahwe solche des Baal oder El. Auf diese Weise können ganze Panthea in einen Austausch treten; und dadurch erweitert sich eben der Raum kultureller Vertrautheit. Im Hinblick auf die Religionsgeschichte des frühen Israel ist dieser Vorgang von großem Gewicht, wobei die kulturelle und die politische Erweiterung des bekannten bzw. kontrollierten Raumes häufig nicht auseinandergehalten werden können²⁰. Die religionsgeschichtlichen Entwicklungen im westsemitischen Bereich des 1. Jahrtausends mit der Verbreitung des Himmels-Baals²¹, aber auch die Attraktivität des jüdischen Monotheismus in der hellenistisch-römischen Welt können unter diesem Aspekt gesehen werden.

Schließlich begegnet ein dritter Haupttyp inkludierender Identifikation, ein spekulativer Typ, welcher der Ausbildung einer hintergründigen Einheit der Dinge dient. Dergleichen läßt sich im Bereich priesterlicher Professionalisierung beobachten; es schlägt sich nieder als "Identifikationstheologie", wie sie uns in lehrhaften Gedichten Mesopotamiens, Ägyptens und Indiens entgegentreten. Ziel ist dabei, in der unübersichtlich gewordenen Vielheit (die natürlich gerade dem Priester auffällt!) die Einheit zu suchen. So kommt es dazu, daß eine Vielheit von Göttern mit dem einen Gott identifiziert wird²². Natürlich spielt die konkrete Perspektive einer priesterlichen Tätigkeit

²⁰ Umstritten ist allerdings, wo und wann Jahwe mit welchen Göttern identifiziert wurde. Die früher selbstverständliche Meinung, daß Jahwe mit El (und den Vätergöttern) problemlos identifiziert, Baal dagegen entgegengesetzt wurde, hat sich jedenfalls als zu einfach erwiesen. Vgl. jüngst z.B. Smith 1981.

²¹ Vgl. Niehr 1990.

²² Entsprechende Texte aus Mesopotamien sind schon sehr früh unter dem Titel "Monotheismus" abgehandelt worden und haben seither immer wieder Beachtung gefunden. Vgl. z.B. W. G. Lambert 1975. - Im Hinblick auf Ägypten ist für die jüngste Phase der Forschung vor allem hinzuweisen auf Assmann 1984 (programmatisch 19ff, in expliziter Auseinandersetzung mit Hornung 1971).

dabei auch eine Rolle, es sind also gewiß nicht nur theoretische Interessen im Spiel, sondern auch ganz handfeste.

Strukturen exkludierender Identifikation

Exkludierende Identifikationen haben zunächst eine Funktion im Hinblick auf die Abgrenzung eigener politischer oder sozialer Ordnung gegen außen; dies ist in jeder Gesellschaft von zentraler Bedeutung. Es handelt sich hier um einen komplementären Vorgang zur inkludierenden Identifikation in ihrer sozialen und politischen Dimension, die vorher zur Sprache kam. In den Hochkulturen des Alten Vordern Orients findet diese Abgrenzung eine besondere Akzentuierung. Dementsprechend kommt die Thematik des Kampfes in den Vordergrund: Kampf gegen die politischen Feinde, Kampf gegen feindliche Mächte der Natur, Chaoskampf ganz allgemein. Wiederum sind diese Aspekte für Jahwe als Identifikationsfigur der Größe Israel zentral.

Nun spielen solche exkludierenden Identifikationen aber nicht nur für die Grenzziehung nach außen hin eine Rolle, sondern auch im Hinblick auf konfliktgeladene innere Verhältnisse. Man kann etwa den Umbruch unter Echnaton unter diesen Aspekten betrachten. Dessen Maßnahmen beinhalten eine Abgrenzung gegenüber der bestehenden Komplexität von Verwaltung, Machtverteilung usw.²³ Dem wird die Durchsichtigkeit, Einheit und Rationalität der Aton-Verehrung entgegengestellt. Es wäre gewiß schief, wenn man in marxistischer Weise die geistige Dimension des Vorgangs einfach als ideologische Verlängerung der politischen und wirtschaftlichen Vorgänge verstehen wollte. Vielmehr greifen diese Dimensionen ineinander. In ähnlicher Weise wäre der Versuch der Sin-Verehrung des Nabonid genauer zu untersuchen, wobei die Quellenlage leider höchst ungenügend ist²⁴.

In der israelitischen Religionsgeschichte spielen nun aber besonders interne Abgrenzungen eine Rolle, welche nicht "von oben", sondern "von unten" her greifen; dies ist ein Aspekt, welcher in der

²³ Vgl. Hornung 1980.

²⁴ Zu den Traditionen von Harran vgl. Green 1992.

neuen Phase der Diskussion eine große Rolle spielt²⁵. Hier etablieren sich oppositionelle, später eigentlich subkulturelle Abgrenzungen; das exklusive Gotteskonzept entspricht der Abdichtung dieser Subkultur.

Gesteigert wird diese Abgrenzung in der Zeit des Exils. Jetzt verbinden sich Subkultur und nationale Kultur, Jahwe als exklusive Identifikationsfigur wird zum Garanten einer eigenartig neuen, national-religiösen Identität - eine Konstellation, die Geschichte macht. Die Exklusion führt so weit, daß Gott und Welt in ein Verhältnis wechselseitiger Exklusion treten - ein Punkt, welcher der Apokalyptik, der Gnosis und den klassischen Ausformungen monotheistischer Religion die größte Denkarbeit aufgibt, weil sichergestellt werden muß, daß von diesem unweltlichen Gott überhaupt die Rede sein kann²⁶.

Kodierungsformen

Die abendländische Monotheismus-Diskussion bewegt sich auf der Ebene reflexiver Sprache. Wie bereits angedeutet, spielt diese Kodierungsform im Alten Orient erst eine marginale Rolle. Die Frage, welche Kodierungen zu welchen Typen der Darstellung exkludierender und inkludierender Gotteskonzepte beitragen, ist noch wenig bedacht, und ich will es bei einigen Andeutungen bewenden lassen.

Reflexive Sprache zeichnet sich durch begriffliche Bestimmungen aus. Dergleichen findet sich ansatzweise in inkludierenden Identifikationen, wenn die vielen Götter einerseits als Glieder, andererseits als Eigenschaften des umfassenden Gottes erscheinen. Hier zeichnen sich Übergänge vom sprachlichen Bild zum bildlichen Begriff ab, einer Redeweise, die dann in Apokalyptik und Gnosis zu großer Bedeutung kommt. Exkludierende sprachliche Identifikationen etwa bei Deuterojesaja stehen an ähnlichen Übergängen, wenn hymnische Sprache in die Diskussion und Auseinandersetzung überführt wird²⁷.

²⁵ Vgl. bes. Smith 1981; Lang 1981; Stolz 1980; Weippert 1990.

²⁶ Daß bei Deuterojesaja ein erstes Mal eine "klassische" Gestalt des "biblischen Monotheismus" begegnet, ist in der Forschung wenigstens unbestritten; vgl. Wildberger 1977.

²⁷ Daß der hymnischen Situation eine "Exklusivität" anhaften kann (in der Situation der Zuwendung zu einem Gott können die anderen Götter ganz zurücktreten), ist

Zwar ist hier die Reflexion noch kein Selbstzweck, sondern sie steht im Dienste seelsorgerlicher Bemühung; aber gerade in diesem Zusammenhang spielt die Reflexion auch eine Rolle.

Neben solchen Typen sprachlicher Kodierung, die sich im Hinblick auf Exklusion und Inklusion relativ genau bestimmen lassen, stehen andere, schwerer bestimmbare. Mythen erzielen zweifellos eine identifikatorische Leistung, indem sie den Hörer ins erzählte Geschehen mit einbeziehen; exkludierende Elemente lassen sich da und dort aufweisen²⁸. Sehr schwierig zu bestimmen ist der Stellenwert der Namengebung im Hinblick auf Identifikationsprozesse. Was bedeutet die Verwendung theophorer Namen, welches religionsgeschichtliche Gewicht hat der Gesamtbestand theophorer Namen einer bestimmten Gesellschaft²⁹? Vorderhand können wir lediglich feststellen, daß die Bestände an Götternamen im Bereich von Mythos, rituellen Texten und theophoren Namen teilweise auffällige Unterschiede aufweisen.

Visuelle Kodierungen - nicht nur Bilder, sondern auch Formen sakraler Architektur - sind auf ihre inkludierende und exkludierende Leistung hin viel schwieriger zu bestimmen. Offensichtlich lassen sich die Anfänge Israels in dieser Dimension kaum konturieren, und Verbindungen zwischen der späteren, im Kanonisierungsprozeß überformten schriftlichen Überlieferung und der visuell repräsentierten Dokumentation lassen sich nur schwer herstellen. Besonders wesentlich ist dabei, daß zu einem bestimmten Zeitpunkt die visuelle Kodierung in den Kreisen, welche überlieferungsbestimmend wurden, überhaupt weitgehend ausgeschaltet wurde - "du sollst dir kein Bildnis (mehr) machen".

Nun ist generell zu bedenken, daß gerade Bilder und Bauformen in besonderer Weise einer inkludierenden Identifikation dienlich sind: Bilder und Bauformen sind auch "Mode", sie verbreiten sich möglicherweise ohne Begleitung sprachlich geformter Inhalte. Auch solche Elemente des religiösen Symbolsystems können aber exklusive

schon vielfach beschrieben worden, vgl. Stolz 1977, Hartmann 1980, 56ff. Auch Notsituationen führen möglicherweise zu ähnlichen Exklusionen, vgl. van Selms 1973.

²⁸ Dies ist beispielsweise der Fall, wenn im Mythos "Inanna und Enki" erstere dem letzteren die *me* abnimmt und dadurch die Dominanz von Uruk gegenüber Eridu zum Ausdruck kommt. Der Text ist ediert von Farber-Flügge 1973.

²⁹ In der Monotheismus-Diskussion der letzten Jahre hat die Einschätzung theophorer Namen ein großes Gewicht gehabt; vgl. etwa die Überlegungen von Tigay 1986, 5ff.

Funktionen haben - ein Blick auf den Schweizer Straßenverkehr belegt dies bereits: Wer einen stilisierten Fisch auf sein Auto geklebt hat, signalisiert den anderen Verkehrsteilnehmern seine Bekehrung und grenzt sich so von der Masse der Unbekehrten ab. Ähnlich werden auch Bilder, architektonische Orientierungen und bestimmte Handlungstypen nicht nur inkludierende, sondern auch exkludierende Leistungen gezeitigt haben. Dies zeigen Momente des Stilwandels in Ägypten sehr deutlich, am schärfsten in der Amarna-Epoche. Diese Fragestellung wird gewiß auch für Israel noch einiges an Einsichten erbringen.

Schlußbemerkungen

Die verschiedenen Aspekte, die mir für eine vergleichende Bearbeitung des Monotheismus-Themas als wesentlich erscheinen, liegen auf ganz verschiedenen Ebenen. Wesentlich ist zunächst die Perspektive der Wahrnehmung, die durch Asymmetrie gekennzeichnet ist. Diese Asymmetrie läßt sich nicht einfach aufheben; immerhin lassen sich andere, konkurrierende Perspektiven einrichten, und gerade ein solches Nebeneinander dürfte weitere Erkenntnisse fördern. Die Frage nach inkludierender und exkludierender Identifikation geht weit über das Monotheismus-Thema hinaus; sie dürfte aber geeignet sein, dieses Thema in einem Umfeld zu formulieren, wo es noch gar nicht vorkommt. Die Problematik verschiedener Kodierungsformen religiöser Botschaft schließlich zeigt an, daß auch eine leistungsfähige Leitfrage wie die nach inkludierender und exkludierender Identifikation beschränkt anwendbar ist. Reichweitenüberlegungen sind also bei Betrachtungen dieser Art in besonderer Weise angezeigt.

LITERATUR

- Albertz, Rainer, Persönliche Frömmigkeit und offizielle Religion. Religionsinterner Pluralismus in Israel und Babylon, 1978 (CThM, A 9).
- Alt, Albrecht, Der Gott der Väter. Ein Beitrag zur Vorgeschichte der israelitischen Religion [1929 =]: ders., Kleine Schriften I, München 1953, 1-78.
- Assmann, Jan, Ägypten. Theologie und Frömmigkeit einer frühen Hochkultur, Stuttgart 1984 (Urban-TB 366).
- Farber-Flügge, Gertrud, Der Mythos "Inanna und Enki" unter besonderer Berücksichtigung der Liste der *me*, Rom 1973.
- Fohrer, Georg, Geschichte der israelitischen Religion, Berlin 1969.
- Green, Tamara M., The City of the Moon God. Religious Traditions of Harran, Leiden 1992.
- Haag, Ernst (Hg.), Gott der einzige. Zur Entstehung des Monotheismus in Israel, Freiburg 1985.
- Hartmann, Benedikt, Monotheismus in Mesopotamien?: Keel, O. (Hg.), Monotheismus im Alten Israel und seiner Umwelt, Fribourg 1980, 49-81.
- Hornung, Erik, Der Eine und die Vielen. Ägyptische Gottesvorstellungen, Darmstadt 1971.
- Hornung, Erik, Monotheismus im pharaonischen Ägypten: Keel, O. (Hg.), Monotheismus im Alten Israel und seiner Umwelt, Fribourg 1980, 83-97.
- Hülsewiesche, Reinhold, Art. "Monotheismus": HWP VI, Darmstadt 1984, 142-146.
- Keel, Othmar (Hg.), Monotheismus im Alten Israel und seiner Umwelt, Fribourg 1980 (BiBe 14).
- Keel, Othmar / Uehlinger Christoph, Göttinnen, Götter und Gottessymbole. Neue Erkenntnisse zur Religionsgeschichte Kannaans und Israels aufgrund bislang unerschlossener ikonographischer Quellen, Freiburg u.a. 1992 (QD 134).
- Kuhn, Thomas S., Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen, Frankfurt 1967/1973.
- Lambert, Maurice, Polythéisme et monolatrie des cités sumériennes: RHR 79 (1960) 1ff.
- Lambert, Wilfred G., The Historical Development of the Mesopotamian Pantheon: A Study in Sophisticated Polytheism: Goedicke, H./Roberts, J.J.M. (eds.), Unity and Diversity. Essays in the History, Literature, and Religion of the Ancient Near East, Baltimore/London 1975, 191-199.
- Landsberger, Benno, Die Eigenbegrifflichkeit der babylonischen Welt, Darmstadt 1965, 1-19 (publiziert zusammen mit Soden, W. von, Leistung und Grenze sumerischer und babylonischer Wissenschaft).
- Lang, Bernhard (Hg.), Der einzige Gott. Die Geburt des biblischen Monotheismus, München 1981.

- Maag, Victor, *Der Hirte Israels (Eine Skizze von Wesen und Bedeutung der Väterreligion)* [1958 =]: Ders., Kultur, Kulturkontakt und Religion. Gesammelte Studien zur allgemeinen und alttestamentlichen Religionsgeschichte, Göttingen 1980, 111-144.
- Müller, K., *Die seit Renan über einen israelitischen Urmonotheismus geäußerten Anschauungen*, Diss. Breslau 1911.
- Neu, Rainer, *Von der Anarchie zum Staat. Entwicklungsgeschichte Israels vom Nomadentum zur Monarchie im Spiegel der Ethnosoziologie*, Neukirchen-Vluyn 1992.
- Niehr, Herbert, *Der höchste Gott. Alttestamentlicher JHWH-Glaube im Kontext syrisch-kanaanäischer Religion des 1. Jahrtausends v. Chr.*, 1990 (BZAW 190).
- Rose, Martin, *Der Ausschließlichkeitsanspruch Jahwes. Deuteronomistische Schultheologie und Volksfrömmigkeit in der späten Königszeit*, 1975 (BWANT 106).
- Schmidt, Werner H., "Jahwe und...". Anmerkungen zur sog. Monotheismus-Debatte: Blum, E., u.a. (Hg.), *Die hebräische Bibel und ihre zweifache Nachgeschichte*. FS Rolf Rendtorff, Neukirchen-Vluyn, 1990, 435-448.
- Schmidt, Werner H., *Aspekte des Phänomens "Religion" im Alten Testament*: Kreuzer, S./Lüthi, K. (Hg.), *Zur Aktualität des Alten Testaments*. FS Georg Sauer, Frankfurt a.M. u.a. 1992, 85-97.
- Selms, A. van, *Temporary Monotheism*: Beek, M. A., u.a. (eds.), *Symbolae Biblicae et Mesopotamicae. Mario Theodoro de Liagre Böhl dedicatae*, Leiden 1973, 341-348.
- Smith, Morton, *Religiöse Parteien bei den Israeliten vor 587*: Lang, B. (Hg.), *Der einzige Gott. Die Geburt des biblischen Monotheismus*, München 1981, 9-46.
- Soden, Wolfram von, *Monotheotetistische Tendenzen und Traditionalismus im Kult in Babylonien im 1. Jahrtausend v. Chr.*: *Studi e materiali di Storia delle religioni* 51 (1985) 5-19.
- Stieglecker, Hermann, *Die Glaubenslehren des Islam*, Paderborn u.a. 1962.
- Stolz, Fritz, *Jahwes Unvergleichlichkeit und Unergründlichkeit. Aspekte der Entwicklung zum alttestamentlichen Monotheismus*: WuD 14 (1977) 9-24.
- Stolz, Fritz, *Monotheismus in Israel*: Keel, O. (Hg.), *Monotheismus im Alten Israel und seiner Umwelt*, Fribourg 1980, 143-189.
- Stolz, Fritz, *Der mythische Umgang mit der Rationalität und der rationale Umgang mit dem Mythos*: Schmid, H.H. (Hg.), *Mythos und Rationalität*, Gütersloh 1988, 81-106.
- Stolz, Fritz, *Komplementarität in Zugängen zur Religion*: SI 30 (1992) 159-175.
- Tigay, J. H., *You Shall Have No Other Gods. Israelite Religion in the Light of Hebrew Inscriptions*, Atlanta/Georgia 1986.
- Vorländer, Hermann, *Mein Gott. Die Vorstellungen vom persönlichen Gott im Alten Orient und im Alten Testament*, 1975 (AOAT 23).

- Wacker, Marie-Theres / Zenger, Erich (Hg.), *Der eine Gott und die Göttin. Gottesvorstellungen des biblischen Israel im Horizont feministischer Theologie*, Freiburg u.a. 1991 (QD 135).
- Weippert, Manfred, *Synkretismus und Monotheismus. Religionsinterne Konfliktbewältigung im alten Israel*: Assmann, J./Harth, D. (Hg.), *Kultur und Konflikt*, Frankfurt 1990, 143-179.
- Wildberger, Hans, *Der Monotheismus Deuterojesajas*: Donner, H. (Hg.), *Beiträge zur alttestamentlichen Theologie. FS Walther Zimmerli*, Göttingen 1977, 506-530.

MONOTHEISMUS UND FUNDAMENTALISMUS. EINE THESE UND IHRE GEGENTHESE ¹

AXEL MICHAELS, *Bern*

1. These

1.1 Eine wiederholt geäußerte These lautet: Monotheistische Religionen neigen zum Fundamentalismus. Diese These wird unterschiedlich radikal vorgebracht. Ich führe nur zwei Beispiele aus der neueren Literatur zum religiösen Fundamentalismus auf: "Jeder Monotheismus ist fundamentalistisch²." - "Fundamentalistische Reaktionen sind Folgeerscheinungen einer monotheistischen Bewußtseinsstruktur, welche die psychische und kulturelle Entwicklung der jüdischen, christlichen und moslemischen Welt geprägt haben³."

Begründet wird diese These damit, daß jeder Monotheismus (oder monotheistische Offenbarungsreligion)

- "hierarchisch, prophetisch, exklusiv, männlich, geistig und theokratisch" sei⁴;
- keine *prima religio inter pares* sei, sondern sich als absolut und Vervollkommnung verstehe⁵;

¹ Das Fundamentalismus-Projekt der *American Academy of Arts and Sciences*, welches auf sechs Bände angelegt ist und dessen erster fast 900 Seiten langer Band unter dem Titel *Fundamentalisms Observed* von Marty/Appleby 1992 herausgegeben wurde, macht die Dimensionen eines weltweiten Problems deutlich. Die nachfolgenden Thesen und Fragen waren und sind nur als Diskussionsanregungen gedacht. Sie sind für die Drucklegung überarbeitet, aber nur geringfügig erweitert worden, wobei ich Gesichtspunkte aus der Diskussion der Symposiumsteilnehmer aufgenommen habe.

² Mynarek 1992, 97.

³ Odermatt 1991, 40.

⁴ Odermatt 1991, 48.

⁵ Als Beispiele dafür gelten: Mann 1970 oder Pannikar 1986.

- monologisch, d.h. zum Dialog unfähig sei, weil es im Gott kein Du gäbe, weil es ihm um Katechese gehe, weil Gesprächspartner nur zu "Hörern des Wortes" gemacht würden⁶.

1.2 An diese These und ihre Begründung schliessen sich viele Fragen an:

1.2.1 Woher kommt der Begriff "Fundamentalismus"? Als Selbstbezeichnung kommt er nur bei den nordamerikanischen Kirchen des 19. Jahrhunderts (und bei den Grünen in Deutschland) vor: Zwischen 1910 und 1915 erschien in den USA die Schriftenreihe *The Fundamentals: A Testimony of the Truth*, in der 64 protestantische Autoren darlegten, was sie als Grundlage ihres Glaubens ansahen. 1920 prägte der Baptist Curtis Lee Laws als Oberbegriff dieser Lehrmeinungen das Wort "*Fundamentalism*"⁷. Im Französischen spricht man dagegen eher von *intégrisme* oder *intégralisme*.

1.2.2 Die Frage nach dem Begriff ist damit verbunden, wer wen als "Fundamentalisten" bezeichnet und was er damit ausdrücken will. Ist "Fundamentalist" zum Beispiel das Gegenteil von "Progressiver", "Liberaler" oder "Realo" ?

1.2.3 Ist Fundamentalismus nur ein neues Wort für das alte Phänomen des radikalen Traditionalismus und Konservativismus, eine Rückbesinnung auf (vermeintliche) religiöse Ursprünge angesichts der (äußeren) Bedrohung einer Gemeinschaft durch radikale Umwälzungen? Ist der sogenannte Fundamentalismus dann nur eine bekannte Variation in Begegnungskonflikten von Religion mit ihren Spielarten von Versöhnung, Bekehrung, Abgrenzung, Bekämpfung, Vereinnahmung oder Wettkampf?

1.2.4 Was meint man, wenn man dennoch den Begriff "Fundamentalismus" verwendet? Das Phänomen umfaßt viele religiöse Bewegungen, Strömungen und Gruppierungen, die alle als fundamentalistisch bezeichnet worden sind. Um nur ein paar Beispiele aus den sogenannten Weltreligionen zu nennen:

⁶ Rahner 1965.

⁷ Siehe Pfürtners 1991, 47ff. Eine genaue Begriffsgeschichte zum Fundamentalismus, die auch den Einzug in den deutschen Sprachraum verfolgt, steht allerdings noch aus.

- Islam: Sayyid Qutb, die Jahiliyyah und die Moslembruderschaften in Ägypten, der radikale Schiismus im Iran, Irak und Libanon (Chomeini und die Hisbollah), Muhammad Ilyas und die Jama'at al tabligh in Südasien und darüber hinaus, Intifada und Hamas in Palästina, Front Islamique de Salut (FIS) in Algerien;
- Christentum: der Traditionalismus von Kardinal Ratzinger Opus Dei, Erzbischof Lefèbvre, evangelikale Bewegungen des amerikanischen Protestantismus und ihre Fernsehprediger (Jim Baker, Jim Robinson, Jerry Falwell und The Moral Majority);
- Judentum: Gush Emunim und die Siedlungsbewegung, Ultrarechte und die Haredim;
- Hinduismus: Sikhismus und die Khalisthan-Bewegung, Ayodhyā und der Rāmaismus.

1.2.5 Worin unterscheiden sich diese sogenannten fundamentalistischen Bewegungen und ihre Religionen? Und was kennzeichnet sie gemeinsam? Genannt werden meist die folgenden Punkte:

- ein religiöser Rigorismus und Absolutheitsanspruch;
- eine Dogmatik in der Lehre verbindet sich mit einem intoleranten Handlungsanspruch;
- eine Militanz für etwas (jemand, Gott), gegen etwas (jemand, Gott), mit anderen und unter Gott;
- eine enge Verbindung von Religion und Politik (*cuius regio eius religio*);
- eine Abwehr von Aufklärung, Moderne, Säkularismus, Demokratie, Rationalismus, Individualismus, dem Westen und Norden, mitunter auch der Technik (obwohl sich fast alle fundamentalistischen Bewegungen modernster Technik in der Propagierung ihrer Anschauungen bedienen).

1.2.6 Liegen die Ursachen des Fundamentalismus im Monotheismus oder mehr in sozialen und ökonomischen Konflikten, auf die eine von (kolonialistischen, westlichen) Versprechungen und Heilserwartungen enttäuschte Jugend ihre Antwort sucht, indem sie entweder von unten (durch Unterwanderung der armen Unter- bzw. Randschichten) oder von oben (durch gewaltsame, teilweise terroristische Eroberung der Macht)⁸ Gefühle der Minderwertigkeit kompensiert? Liegen die Ur-

⁸ Vgl. zu dieser Unterscheidung Kepel 1991.

sachen überhaupt im Religiösen, oder ist der Fundamentalismus eine Form des Krisenkultus, der sich in der Verbindung von Macht und Gewalt überdimensional aufbläht?

1.2.7 Gibt es einen westlichen wissenschaftstheoretischen Fundamentalismus, der nur das Postulat der Widerlegbarkeit kennt und der dadurch jeden theoretischen Monismus⁹ überwinden will? Auch die "offene Gesellschaft" hat bekanntlich ihre Feinde, wie Karl Popper sagt, wenn diese sich nicht dem "Dogma" des wissenschafts-theoretischen Pluralismus unterwerfen (vgl. unten 3.2)¹⁰.

2. Die Gegenthese

2.1 Wenn die These stimmt, muß auch die Gegenthese richtig sein. Diese lautet: Nicht-monotheistische (u.a. polytheistische) Religionen neigen nicht zum Fundamentalismus. Monotheistische Religionen sind religionsgeschichtlich in der Minderheit. "Von dem Sonderfall der israelitischen Religion aus gesehen, wird [bei Philon von Alexandrien] der 'Normalfall' [nämlich die polytheistische Religion] terminologisch ausgegrenzt - und nicht umgekehrt"¹¹. Es muß daher lohnen, die unter 1. angesprochenen Probleme in nicht-monotheistischen Religionen aufzusuchen.

Tatsächlich wird behauptet, daß nicht-monotheistische (polytheistische, henotheistische, pan(en)theistische) Religionen und monistische Erlösungslehren (m.E. Buddhismus) Strukturprobleme monotheistischer Religionen lösen, denn

- sie sind integrationsfähig, weil sie das (ihr eigenes) Böse nicht aussondern (*extra muros ecclesiae nulla salus*), sondern als notwendigen Teil der Gottheit bzw. des Göttlichen und ihrer selbst ansehen; sie brauchen keinen Teufel, keine Exkommunikation, keine Feinde und Kreuzzüge;

⁹ Albert ²1969, 11: "Es kann nämlich keineswegs davon die Rede sein, daß dieser Fundamentalismus [des rationalen Denkens und theoretischen Monismus] inzwischen in allen Bereichen des Denkens überwunden ist."

¹⁰ Siehe hierzu jetzt Gellner 1992 mit einem intelligenten Essay.

¹¹ Gladigow 1983, 293.

- ihre Wahrheit kann sich vielfältig äußern, auch verborgen in anderen Religionen enthalten sein: Monotheismus ist dem Hinduismus zum Beispiel eine Verletzung und Mißachtung des Göttlichen, da er voraussetzt, daß man weiß, wie sich das Göttliche manifestiert¹²;
- sie lösen Probleme der Theodizee und der kausalen Gottesbeweise besser, da sie nicht nur einen personalen Schöpfergott kennen;
- sie sind weniger einseitig und spezialisiert, können daher der Vielfältigkeit und Verschiedenheit der menschlichen Eigenarten mehr Raum geben: Die hocheffiziente, in Krisenzeiten aber äußerst anfällige "Spezialisierung ist eine Äußerungsform der monotheistischen Bewußtseinsentwicklung"¹³;
- sie schließen das Weibliche, Sexualität, die Zerstörungskraft der Natur nicht aus dem Göttlichen aus und sind daher weniger auf Geist (Buch, Schrift) und Rationalität fixiert.

2.2 Auch bei der Gegenthese gibt es eine Reihe von Fragen zu lösen:

2.2.1 Welche Strukturprobleme hat z.B. der Polytheismus? Kennzeichnet ihn eine mangelnde Abgrenzung bis zur Aufgabe seiner Identität durch ständige Vermischungen und Aufnahme fremder Götter? Muß sich Polytheismus, je komplexer er wird und je mehr er sich der Moderne stellt, zum Monotheismus entwickeln¹⁴?

2.2.2 Geht Polytheismus einher mit mangelnden Entwicklungsmöglichkeiten? Geht zum Beispiel eine zu große Toleranz in der Lehre auf Kosten der sozialen Mobilität? Fehlen ihm Antriebe zu Exklusivität und Spezialisierung?

2.2.3 Ist Polytheismus friedlicher als Monotheismus?

2.2.4 Nimmt der Polytheismus das Fremde nicht wahr, sondern identifiziert sich mit ihm und erklärt es zum (ohnein schon immer vorhandenen) Eigenen¹⁵?

¹² Vgl. dazu Danielou 1964.

¹³ Odermatt 1991, 108f.

¹⁴ Gold's bemerkenswerter Aufsatz (1992) legt angesichts der Ereignisse in Ayodhyā eine solche These nahe.

¹⁵ Vgl. in Bezug auf den Neohinduismus Hacker 1983.

3. Perspektiven

3.1 Weitergehende (und vielleicht noch spannendere) Fragen betreffen die erkenntnistheoretischen und psychischen Folgen von Monotheismus bzw. Polytheismus¹⁶. Inwieweit sind z.B. monokausales und monologisches Denken, Monopolisierung, hierarchische Machtstrukturen und den Einzelnen betonenden Verhaltensnormen Folgen eines monotheistisch geprägten Weltbildes?

3.2 In diesem Zusammenhang gilt es aber auch zu erörtern, inwieweit antagonistische Strukturen der Moderne, die von einem gleichgewichtigen Wettbewerb oder Spiel der Kräfte ausgehen (zum Beispiel: Kapital - Arbeit, Mann - Frau, Mensch - Umwelt, Individuum - Gemeinschaft) und die als Strukturen eines neuen Polytheismus gesehen wurden¹⁷, kognitive, emotionale oder soziale Konflikte fortschreiben oder gar erst erzeugen, statt sie zu lösen bzw. aufzulösen.

Der säkulare "Polytheismus" des Westens ist anscheinend eine neue Religion, in der die Pluralität der Meinungen und Glaubensanschauungen das einzige Dogma bildet - ohne Rücksicht auf Moral und Ethik, getrieben vom (ökonomischen, egoistischen) Utilitarismus und seinen Handlungsnormen. Eben darin liegt aber *sein* Fundamentalismus (vgl. oben 1.2.7), den der Rest der Welt kaum noch akzeptieren möchte. Es ist ein Fundamentalismus des institutionalisierten Zweifels, oft gepaart mit Verzweiflung. Auf seine Fahnen steht "Freiheit" geschrieben, doch kaum einer weiß noch, Freiheit wovon und wozu.

Jetzt, da der letzte nicht-zweifelnde fundamentalistische Versuch des Westens, der zum "Osten" mutierte Kommunismus, gescheitert ist, sucht sich der Fundamentalismus des Zweifels, je weniger er auch seiner Sache sicher ist, einen neuen Sündenbock, ohne den ein Fundamentalismus offenbar nicht auskommen kann. Diesmal ist es der religiöse Fundamentalist (vornehmlich im Islam), den er klammheimlich bewundert, weil er bewahrt hat, was ihm verloren gegangen ist. Jedenfalls fällt die Entdeckung des sogenannten "Fundamentalismus" wohl nicht zufällig in eine Zeit, in dem ebenso oft vom Verlust der Utopien und Untergang der Religionen die Rede ist.

¹⁶ Vgl. dazu Gladigow 1983, 302-304.

¹⁷ Vgl. z.B. Marquard 1979, Spinner 1974 und Gladigow 1983 mit weiteren Nachweisen.

3.3 Wie jeder radikal-monotheistische Entwurf hat der Fundamentalismus der Moderne und des theoretischen wie sozialen Pluralismus seine historische Durchsetzungskraft bewiesen. Die Frage ist aber, ob seine Stärke nun zur Schwäche wird, da neue "Fundamente" für die Zukunft gefragt sind. Wenn ich die Rauchzeichen richtig deute, liegen diese in einer Konsensfähigkeit, die erst noch erworben werden muß, die aber von anderen Kulturen erlernt werden kann. Der afrikanische Philosoph und katholische Priester Marcel Tshiamalenga Ntumba¹⁸ bringt mit seinem Motto "Wir denken, also sind wir" die post-kartesianische Wende auf den Punkt. Im solchen Wir-Primat würde ein Fundamentalist nicht bekämpft, sondern ausgelacht, um anschließend mit ihm nach Bantu-Art ein gemeinsames Versöhnungsritual abzuhalten.

LITERATUR

- Albert, H., Traktat über kritische Vernunft, Tübingen 21969.
 Danielou, A., Hindu Polytheism, London 1964.
 Gellner, E., Postmodernism, Reason and Religion, London/New York 1992.
 Gladigow, B., Strukturprobleme polytheistischer Religionen, Saeculum 34 (1983).
 Gold, D., Organized Hinduism: From Vedic Truth to Hindu Nation, in Marty/Appleby 1992, 531-593.
 Hacker, P., Inkusivismus, in: Oberhammer, G. (Hg.), Inkusivismus. Eine indische Denkform, Wien 1983, 11-28.
 Kepel, G., La revanche de Dieu. Chrétiens, juifs et musulmans à la reconquête du monde, Paris 1989 (dt. München 1991).
 Mann, U., Das Christentum als absolute Religion, Darmstadt 1970.
 Marquard, O., Lob des Polytheismus, in: Poser, H. (Hg.), Philosophie und Mythos, Berlin 1979, 40-58.
 Marty, M.E. / Appleby, R.S., Fundamentalisms Observed, Chicago 1992.
 Mynarek, H., Denkverbot - Fundamentalismus in Christentum und Islam, München 1992.
 Odermatt, M., Der Fundamentalismus, Zürich 1991.
 Pannikar, R., Der unbekannte Christus im Hinduismus, Mainz 1986.
 Pfürtner, S.H., Fundamentalismus. Die Flucht ins Radikale, Freiburg 1991.
 Rahner, K., Über den Dialog in der pluralistischen Gesellschaft, in: ders., Schriften zur Theologie VI, Zürich 1965, 46-58.
 Spinner, H., Pluralismus als Erkenntnismodell, Frankfurt a. M. 1974.

¹⁸ Ntumba hielt im Sommersemester 1992 die von Rudolf zur Lippe initiierten "Karl Jaspers Vorlesungen zu Fragen der Zeit" an der Universität Oldenburg.

KANN VON EINER "ISRAELITISCHEN RELIGION" NOCH WEITERHIN DIE REDE SEIN? PERSPEKTIVEN EINES HISTORIKERS

NIELS PETER LEMCHE, *Kopenhagen*

Die Themenfrage läßt eine negative Antwort erwarten - und eine solche wird in der Tat kaum zu umgehen sein. Es ist m.E. problematisch geworden, weiterhin von einer *israelitischen* Religion im üblichen Sinne des Wortes zu reden. Von den vielen möglichen Argumenten zugunsten dieser Behauptung gedenke ich hier nur einige vorzubringen. Ich wähle dabei bewußt die Sicht des Historikers und nicht die des Religionshistorikers, weil damit die Fragestellungen klarer werden.

Geschichte versus Religionsgeschichte?

Es sei mir gestattet, mit einer persönlichen Erinnerung einzusetzen. 1986 wurde ich während des IOSOT Kongresses in Jerusalem vom Altmeister der israelischen Alttestamentler, Professor Benjamin Mazar, in sein Haus eingeladen, angeblich um meine Beurteilung der damals laufenden Debatte über die Entstehungsgeschichte Israels zu hören. Doch was ihn wirklich interessierte, waren einzig die theologischen Motive von George Mendenhall, die insbesondere hinter dessen berühmtem Aufsatz "The Hebrew Conquest"¹ standen; trotz aller kritischen Einwendungen hatte diese Arbeit Anlaß gegeben, die Richtung der Erforschung der Geschichte Israels zu verändern. Dr. Mazar und

¹ Mendenhall 1962.

ich waren völlig der gleichen Meinung: Mendenhall hatte nicht einen radikalen Neubruch in der Forschung erzwingen, sondern die Religion des alten Israels "retten" wollen - und dies um den Preis des biblischen Bildes von der Frühgeschichte Israels, das wir nach Mendenhall aufzugeben haben. Im Grunde waren Mendenhalls Motive sehr konservativ, um nicht zu sagen (quasi-) fundamentalistisch. Er wollte die Geschichte auf dem Altar der Religion opfern, um damit das positive Religionsverständnis seines Lehrers, William Foxwell Albright - genauer: Albrights Theorie über den Ursprung des mosaischen Gottesglaubens² - zu bewahren. So schmerzlich der Verlust der schönen biblischen Bilder von der Entstehung des Volkes Israel ist, so unumgänglich ist er auf Grund der modernen Geschichtsforschung; speziell die archäologischen Ausgrabungsergebnisse in Palästina und seinen Nachbarländern lassen für eine echte Eroberung "Kanaans" kaum mehr Platz. Lieber das Volk fallenlassen als Gott! Die Auflösung des traditionellen Geschichtsverständnisses bei Mendenhall implizierte zudem, daß die Rekonstruktionen der israelitischen Frühgeschichte durch Albrecht Alt und Martin Noth ebenfalls abzulehnen sind - eine Konsequenz, die ihm in den Augen der Albright-Schüler wohl nicht geschadet hat.

Der Versuch Mendenhalls, auf diese Weise zwischen Religionsgeschichte und Geschichte zu unterscheiden - ein Ansatz, der später von Norman Gottwald aufgenommen wurde und zur Konstruktion eines "revolutionären" Israel geführt hat³ -, ist als unnatürlich zu bewerten, weil die Verbindung zwischen Religion und Geschichte im Alten Testament unauflöslich ist. Ich habe mehrmals darauf hingewiesen, daß die Verbindung zwischen der alttestamentlichen Darstellung der Geschichte Israels einerseits und seiner Religion andererseits logisch und folgerichtig ist⁴. Diese Behauptung gilt es hier zu präzisieren. Ist die Einheit von Geschichte und Religionsgeschichte des alten Israel erkannt, wird zugleich klar, daß eben diese Einheit nicht geschichtliches Faktum aus der Frühzeit Israels ist, sondern Axiom der späteren alttestamentlichen Geschichtsschreibung - sofern diese nichts anderes will, als eine Geschichte des Volkes Israel und eine Geschichte der Jahwereligion *in einem* zu schreiben. Anders: die Ge-

² Vgl. die Darstellung in Albright 1940.

³ Vgl. Gottwald 1979.

⁴ z.B. Lemche 1989, 103.

schichte des Volkes Israel im Alten Testament ist nicht die Geschichte eines gewöhnlichen Volkes, sondern die des Gottesvolkes. Wie wir das Alte Testament als Geschichtsquelle beurteilen, ist von unmittelbarem Einfluß auf seine Einschätzung als Quelle der israelitischen Religionsgeschichte. Sollte es unvermeidlich sein, die Hauptlinien der alttestamentlichen Rekonstruktion (!) der Geschichte Israels aufzugeben, wird man Mühe haben, an der alttestamentlichen Rekonstruktion (!) der religiösen Geschichte Israels festzuhalten.

Andererseits ist im voraus zu bemerken, daß sich die enge literarische Verbindung zwischen Geschichte des Volkes Israel und Geschichte der Jahwereligion nicht automatisch auf die physisch-faktische Ebene der Realgeschichte transponieren läßt. Es kann nicht pauschal vorausgesetzt werden, daß die Faktizität des religiösen Lebens in Altpalästina mit der faktischen Geschichte der damaligen Nationen identisch war, weil sich Religion und geschichtliche Ereignisse nicht auf derselben logischen Ebene befinden. Um nicht schwere Kategoriefehler zu begehen, ist es nötig, je für sich die Identität der Geschichte und des religiösen Selbstverständnisses zu untersuchen und dabei die für den jeweiligen Gegenstand relevanten Methoden und Arbeitsweisen einzusetzen.

Es ist somit nicht von vornherein auszuschließen, daß Mendenhall trotz allem recht hat: daß die Geschichte des israelitischen Volkes auf dramatische Weise dekonstruiert werden muß, während die alttestamentliche Darstellung der jahwistisch-mosaischen Religion grundsätzlich korrekt ist. Tatsächlich glaube ich an diese Möglichkeit nicht mehr. Anstelle einer einfachen Übernahme der biblischen Beschreibung habe ich mehrfach meine eigene Rekonstruktion der Religionsgeschichte Israels präsentiert⁵. Hier sind nun einige Punkte wegen neuerer Einsichten, die in den letzten Jahren noch gewonnen wurden, prägnanter zu umreißen.

⁵ Lemche 1988 (letztes Kapitel) und 1989. Beide Beiträge sind freilich zu kurz, um als vollgültige Religionsgeschichte Israels gelten zu können. Immerhin machen sie die wichtigsten Konturen sichtbar.

Biblische Geschichtsschreibung?

Man redet heute oft von einem Paradigmenwechsel in der Erforschung der israelitischen Religion und der israelitischen Geschichte wie auch in der Bewertung der alttestamentlichen Literatur. Man darf indes fragen, ob ein solcher Wechsel wirklich schon stattgefunden hat. Auf der anderen Seite ist es wohl nicht ganz unberechtigt zu behaupten, daß die Studien von George Mendenhall und Norman Gottwald zu einer begrenzten Richtungsänderung in der Forschung beigetragen haben, weil sie eine der beliebtesten Hypothesen der alttestamentlichen Wissenschaft ernsthaft in Frage stellten: die Idee einer Einwanderung israelitischer Nomaden in Palästina am Ende der Spätbronzezeit oder Anfang der Eisenzeit. Gegen diese Geschichtsrekonstruktion - tatsächlich eine rationalistische Paraphrase⁶ des alttestamentlichen Eroberungsberichts - lassen sich sowohl historische wie soziologische Argumente anführen. Doch führt eine solche Kritik nur zu einem Teilergebnis, solange das religionsgeschichtliche Paradigma gleichgeblieben ist.

Zum Beispiel sieht man Gottwald und Mendenhall größtenteils in den gewohnten Geleisen weiterfahren, nachdem sie die Hypothese von der Einwanderung abgelehnt haben. Beide halten an der Vorstellung des Stämmeverbandes als des Trägers sowohl der geschichtlichen als auch der religiösen Traditionen des Alten Testaments fest⁷. Was sie neu eingebracht haben, dürfte einzig die Einführung der *modernen* Sozialwissenschaften in die alttestamentliche Forschung sein. Keinen Beitrag haben sie jedoch zur Revision der Einschätzung des Alten Testaments als Geschichtsquelle geleistet; hier sind ihre Gesichtspunkte meist ziemlich konventionell und manchmal sogar trivial.

Falls überhaupt von einem Paradigmenwechsel zu reden ist, dann im Blick auf die Debatte über die israelitische Amphiktyonie am Anfang der siebziger Jahre⁸. Obwohl die damaligen Kritiker der

⁶ Siehe Lemche 1984a, bes. 111-114. Der Ausdruck "rationalistische Paraphrase" ist aufgrund von Einsichten bei Mario Liverani und Eduard Meyer gewonnen und bezeichnet Versuche, mit rationalistischen Mitteln historische Informationen aus den biblischen Erzählungen zu ziehen.

⁷ Vgl. meine frühere Beurteilung von Gottwalds Übernahme der Hauptelemente aus Noths Überlieferungsgeschichtlichen Studien: Lemche 1985, 284-299.

⁸ Über diese Debatte informiert wohl am besten Bächli 1977. Siehe auch Lemche 1984b, und - teilweise - Fohrer 1988, 244-248. Neue Versuche, Bestandteile des

Noth'schen Theorie im großen und ganzen nur ein begrenztes Ziel verfolgten - die Widerlegung seiner Hypothese als Konstrukt der Realgeschichte -, hat ihr Erfolg unverkennbar Konsequenzen für die Auffassung vom Ursprung der Geschichtstradition im Alten Testament: Die Auflösung des Zwölfstämmeverbandes in Israels Frühzeit machte es notwendig, einen neuen Hintergrund für die Zwölfstämmeideologie im Alten Testament zu finden - einen Hintergrund, der entweder *vor* oder *nach* der sogenannten Landnahme Israels gelegen haben muß. Zwischen den beiden Alternativen zu wählen, ist relativ einfach, weil ein Festhalten an einem Faktum, das "Landnahme" genannt werden könnte, m.E. ziemlich aussichtslos ist.

Dies gilt ungeachtet der Tatsache, daß noch heute eine Menge von Studien publiziert werden, die mit einer historischen Landnahme rechnen: z.B. der vergebliche Versuch von Gary Rendsburg, das Datum der Einwanderung ins 11. Jahrhundert zu versetzen⁹, oder der ebenfalls gescheiterte Versuch von Rainer Neu, die Geschichte der vor- und frühisraelitischen Stämme mit ethnologischen Anekdoten aufzuputzen¹⁰. Die gegenwärtige internationale Diskussion weist dem Einwanderungsmodell kaum mehr eine wichtige Rolle zu. Die jüngst erschienenen Monographien von Thomas L. Thompson "The Early History of the Israelite People" (1992) und von Gösta W. Ahlström "History of Ancient Palestine from the Palaeolithic Period to Alexander's Conquest" (1993) dürfen wir vielleicht Schlußsteine dieser Debatte nennen¹¹.

Es ist deshalb kaum berechtigt, weiterhin von der Historizität der Erzväter zu reden oder vom Aufenthalt Israels in Ägypten oder von der Wüstenzeit. Die alttestamentlichen Überlieferungen, die diesen Epochen gewidmet sind, spiegeln nicht alte Geschichte, sondern gehören, wie auch der Eroberungsbericht im Buch Josua, zu den ideolo-

Noth'schen Entwurfes mit soziologischen Argumenten zu bewahren (z.B. Neu 1992, 21-138, *passim*, oder, mit anderem Ziel, Albertz 1992, 104-142), riskieren, selbst mit soziologischen Gegenargumenten widerlegt zu werden: etwa mit dem Hinweis auf den absoluten Mangel an Stabilität in Stämmeverbänden, bedingt wohl durch den labilen Charakter der Einzelstämme selbst. Zum Festhalten Gottwalds an der Vorstellung des Stämmeverbandes vgl. Lemche 1985, 300-305.

⁹ Rendsburg 1992.

¹⁰ Neu 1992.

¹¹ Vgl. Thompson 1992 und Ahlström 1993. Siehe auch Edelman 1991/2, 1-116 (mit Beiträgen von Niels Peter Lemche, Gösta W. Ahlström, Robert B. Coote, Israel Finkelstein u.a.).

gisch begründeten Erzählungen. Sie sind Fiktionsliteratur, nicht Geschichtsquellen.

Auf die nur literarisch bezeugte Einwanderung der Israeliten in Palästina folgt die Richterzeit. Nach Auflösung der Amphiktyoniehypothese kann dieses Zeitalter wohl kaum mehr als die Heimat der Geschichtsüberlieferungen im Alten Testament gelten. Deshalb sollen wir lieber unsere Auffassung dieser Epoche grundsätzlich revidieren - dies umso dringlicher für den Fall, daß die Behauptung zutrifft, die ägyptische Herrschaft über Palästina habe, wenn auch nur teilweise und immer bedroht, bis ungefähr 1075 v. Chr. andauert¹². Wenn das stimmt, ist die zur Verfügung stehende Zeitspanne zu kurz für eine besondere Periode der Richterzeit, wenigstens wenn man mit einer Einführung der Monarchie in den letzten Jahrzehnten des 11. Jahrhunderts noch rechnen will.

Es dürfte deutlich geworden sein, daß die Überlieferung von Israels Frühgeschichte kaum auf Israels vorstaatliche Zeit zurückzuführen ist. Als Ersatz für eine solche Frühdatierung wird gern das Zeitalter der vereinigten Monarchie unter David und Salomo vorgeschlagen - was zur klassischen Datierung der ältesten Pentateuchquelle, des sog. Jahwisten, ins 10. Jahrhundert paßt. Sollten die Pentateuchquellen, einschließlich des Jahwisten, später anzusetzen sein, besagt das zwar nicht unmittelbar etwas für die Datierung anderer Geschichtsüberlieferungen. Problematisch wird es aber dann, wenn die Überlieferungen vom Reich Davids und Salomos selbst unter den Verdacht mythologischer Geschichtsdarstellung geraten. Es scheint mir fraglich, ob es jemals ein israelitisches Reich - und schon gar im 10. Jahrhundert - gegeben hat, das alle zwölf israelitischen Stämme umfaßte. Sollte sich das davidische Reich als Fiktion erweisen, würde es wohl unmöglich, weiterhin bei einem vorexilischen Datum der Zwölfstämmeideologie und des daran geknüpften Bildes einer altjahwistischen Religion zu bleiben.

Vor zehn Jahren gab es kaum einen Wissenschaftler, der die Historizität des davidischen Großreiches zu bezweifeln wagte. Mittlerweile aber sind ernsthafte Zweifel an dessen Existenz lautgeworden. Weil dieses Problem für unser Thema von Belang ist, wende ich mich ihm kurz zu.

¹² So Redford 1992, 290. Es muß gleichzeitig hervorgehoben werden, daß Redford nicht von einem stabilen ägyptischen Imperium, sondern von einer sehr geschwächten politischen Organisation ausgeht. Übrigens hält er - wie andere Ägyptologen auch - mit Hinweis auf die Shasu-Nomaden noch an der Einwanderungshypothese fest.

Wir besitzen nur eine einzige Quelle, die von der Zeit Davids und Salomos erzählt, eben das Alte Testament. Andere schriftliche Quellen aus dem 10. Jahrhundert v. Chr., seien sie ägyptisch, syrisch oder mesopotamisch, haben zu diesem Thema nichts beizutragen. Nach Giovanni Garbini und anderen Forschern darf dieses Schweigen als Argument gegen die Historizität des Großreiches gelten, und man kann nicht behaupten, dieses Argument sei gegenstandslos¹³. Laut dem Alten Testament umfaßte das Reich Davids das Gebiet zwischen *Wadi el-^c Aris* und Euphrat; doch außerhalb des Alten Testaments findet sich keine einzige Erwähnung eines solchen Großstaates, obwohl er ohne Zweifel als die größte politische Organisation seiner Zeit zu gelten hätte. Methodisch ist das Argument von Garbini freilich bedenklich, weil es klar ein *argumentum e silentio* ist. Immerhin, so lauten die Gegenargumente, ist der altorientalische Quellenbestand vom 10. Jahrhundert rein zufällig; vielleicht existieren noch andere Quellen und werden irgendwann bekannt? (Was wiederum einem *argumentum e silentio* nahekommt!). Zweitens haben wir vielleicht damit zu rechnen, daß die alttestamentlichen Geschichtserzähler die Sache etwas übertrieben haben; Davids Reich war wohl ein Großreich, aber so groß, wie es sich die biblischen Schriftsteller vorstellen, war es kaum. (Was einer teilweisen Anerkennung jenes *argumentum e silentio* durch die rationalistische Paraphrase gleichkommt¹⁴!)

Dieser Rückzug, der durch eine methodisch zugegeben fragwürdige Argumentationsweise provoziert ist, lehrt, daß das Problem der Historizität des israelitischen Großreiches möglicherweise auf falsche Weise angegriffen ist, weil der Ausgangspunkt der Diskussion so eindeutig das Alte Testament gewesen ist. Auch bei der Debatte um die Frühgeschichte Israels mußten erst außerbiblische Fakten - vor allem archäologische Ausgrabungen - zeigen, daß sich die Geschichtsüberlieferung des Alten Testaments mit den außerbiblischen Informationen nicht in Einklang bringen läßt.

Nicht anders im Fall des davidischen Großreichs. Was lehrt uns hierzu die Archäologie? Hier sind wir - vielleicht in Ermangelung

¹³ Siehe Garbini 1988, 21-32, und die eingehenden Einwände gegen die gewöhnliche Auffassung bei Redford 1992, 283-311.

¹⁴ So z.B. auch Garbini selbst, der noch mit einem jüdischen Staat von nur geringem Ausmaß rechnet (1988, Kap. 2). Erwägungen dieser Art findet man auch z.B. bei Soggin 1991, 42-61, und bei Miller/Hayes 1986, 179-180 (mit einer Karte über das stark "reduzierte" Reich Davids auf S. 181!), und außerhalb des Kreises von Alttestamentlern bei Liverani 1988, 669/672.

eines Besseren - auf die neue Übersicht des Materials bei David Jamieson-Drake angewiesen, wonach es kaum zulässig ist, von einem zentralisierten Staat im judäischen Raum vor der Mitte des 8. Jahrhunderts zu reden¹⁵. Demnach brauchte man über ein *judäisches* Großreich im 10. Jahrhundert nicht weiter zu spekulieren. (Wollte man davon etwas retten, müßte sich die rationalistische Paraphrase von der biblischen Erzählung sehr weit entfernen!).

Obwohl Jamieson-Drakes Argumente keineswegs unanfechtbar sind, ist es einfach, seine Ergebnisse mit den übrigen Quellen über die Davidszeit in Einklang zu bringen - abgesehen einzig vom Alten Testament. Schriftlich ist Davids Reich nirgendwo erwähnt, archäologisch ist es nicht nachweisbar. Was aus dem alttestamentlichen Blickwinkel unglaublich wirkt, ist aus dem der Archäologie eine - wenigstens vorläufige - Tatsache. So ist es nicht auszuschließen, daß wir demnächst über die Historizität Davids oder Salomos dasselbe Urteil zu fällen haben wie vorher über die Historizität Josuas.

Die vorläufigen Ergebnisse unserer Diskussion sind diese: Zunächst noch hat das Alte Testament - weil keine anderen schriftlichen Quellen existieren - als die Primärquelle der Frühgeschichte Israels, einschließlich der frühen Königszeit, zu gelten. Zweitens sind wir gezwungen, damit zu rechnen, daß diese Quelle sehr fragwürdig oder ganz unbrauchbar ist. Der Einsicht ist kaum auszuweichen, daß sich die alttestamentlichen Geschichtserzählungen mit der tatsächlichen Geschichte Palästinas in der Eisenzeit I und II kaum in Einklang bringen lassen - wenigstens nicht vor dem 9. Jahrhundert (im Falle Israels) oder vor dem 8. Jahrhundert (im Falle Judas)¹⁶.

¹⁵ Jamieson-Drake 1991. Siehe besonders sein Resümee 138f.: "There is little evidence that Judah began to function as a state at all prior to the tremendous increases in population, building, production, centralization and specialization which began to appear in the 8th century." Siehe nun auch Niemann, 1993, 282. Er summiert dort sein (anscheinend ohne Kenntnis von Jamieson-Drake's Buch gewonnenes) Ergebnis so: "Mir scheint von den Ergebnissen der vorliegenden Arbeit her, daß ... für das Südreich Juda erst ab Ussia, für das Nordreich Israel ab Omri, von einem 'Staat' gesprochen werden kann".

¹⁶ Es fehlt eine mit Jamieson-Drakes Untersuchung von den archäologischen Ergebnissen aus Juda vergleichbare Analyse, die sich dem Material aus Nordpalästina widmet. So wäre es entscheidend wichtig zu wissen, ob die vielen Reste großer Bauwerke, einschließlich Burgkonstruktionen, ins späte 10. Jahrhundert (d.h. in die Zeit Salomos oder Jeroboams I.) oder ins 9. Jahrhundert (d.h. in die Zeit der Omriden) gehören. Die archäologischen Verhältnisse im sogenannten Nordreich sind allerdings von denen, die wir im judäischen Raum finden, sehr verschieden.

Offenbar ist das Alte Testament überhaupt keine Geschichtsquelle im gewohnten Sinne des Wortes. Vielleicht wäre es am besten, die Vorstellung, es biete eine Darstellung der alten Geschichte Israels, überhaupt aufzugeben (was selbstverständlich nicht ausschließt, daß geschichtliche Informationen hier oder dort auftauchen). Das Alte Testament bietet die Vergangenheit nicht dar, "wie sie gewesen ist", sondern drückt die Meinungen diverser Autoren über sie aus.

Bleibt nun die Frage, wie die Beziehung zwischen diesen Meinungen und der tatsächlichen Geschichte Israels zu sehen ist: Gibt es überhaupt eine Beziehung? Ist sie nur partiell oder zufällig? Bietet das Alte Testament Geschichtsschreibung - oder nur Schöne Literatur¹⁷? Von 'biblischen Historikern' darf nur in dem Bewußtsein geredet werden, daß sie sich oftmals und erheblich in elementarsten geschichtlichen Tatsachen geirrt haben¹⁸. Vielleicht wäre es besser, von Romanautoren zu reden? Es ist deutlich, daß ihnen die geschichtliche Wirklichkeit kaum ein Problem bereitete, daß sie kaum um deren Erhellung bemüht waren, sondern ganz andere Ziele hatten.

Auf der anderen Seite finden wir im Alten Testament sehr wohl eine Geschichte Israels - jedoch eine solche, die mit der Geschichte Palästinas nur teilweise oder gar nicht übereinstimmt. Die biblische und die tatsächliche Geschichte gleichen zwei selbständigen Räumen oder Gebieten oder Universen. Es ist wichtig zu verstehen, daß das Universum der Autoren allein aufgrund ihrer eigenen Situation und ihrer eigenen Zeit geschaffen worden ist. Die wirkliche Vergangenheit war nur von Bedeutung, sofern sie geeignet war, das Schicksal der Zeitgenossen der Autoren aufzuhellen. Dies ist bei der Frühgeschichte des Volkes offensichtlich kaum der Fall.

¹⁷ Diese Dichotomie zwischen unserem gewohnten ziemlich naiven Gebrauch von alttestamentlichen "Geschichtsquellen", die so weit wie möglich einfach nur paraphrasiert werden, und unserer Akririe, wenn wir mit anderen Quellen zu tun haben, ist merkwürdig. Siehe z.B. die Beurteilung der rabbinischen Quellen zur Frühgeschichte des Judentums bei Mendels 1992, 5: "Rabbinic traditions were composed and put into writing centuries after the events took place, and therefore cannot be used as evidence for the period under discussion." [i.e. 200 v. Chr. - 135 n. Chr.] So einfach kann man es sagen!

¹⁸ Siehe auch meine Rezension von Halpern 1988; Lemche 1991, 215-217. Halperns Versuch, die Verfasser der alttestamentlichen Geschichtsdarstellungen als Historiker zu verteidigen, muß als gescheitert gelten. Halpern hat vielmehr, ganz entgegen seiner eigenen Absicht, die Unvereinbarkeit beider Kategorien aufgezeigt!

Obwohl es grundsätzlich wichtig ist, das Alter der biblischen Geschichtserzählung festzustellen, ist eine exakte Datierung nicht entscheidend. Deshalb werde ich mich hierzu kurz fassen.

An einer Frühdatierung der Geschichtsschreibung Israels kann, wie gezeigt, nicht festgehalten werden. Wir sind gezwungen, eine Alternative zu finden, wobei ein spätvorexilisches, ein exilisches oder sogar ein nachexilisches Datum zu erwägen ist. Für die beiden ersten Optionen spricht - abgesehen von unseren eigenen Hoffnungen, etwas in der vorexilischen Zeit zu behalten - nicht viel: für die josianische Epoche übrigens eher mehr als für die exilische; angesichts der zahlreichen Einstufungen in die Exilszeit entsteht der Eindruck, die Einwohner von Juda und Jerusalem hätten nur darauf gewartet, nach Babylonien verschleppt zu werden, um endlich Zeit zum Niederschreiben ihrer Memoiren zu bekommen.

Für die dritte Möglichkeit sprechen die Beobachtungen John Van Seters' - auch wenn er selbst dann noch die Exilsdatierung favorisiert. Er beobachtet eine auffällige Mischung von babylonischen und griechischen Elementen in der biblischen Geschichtsdarstellung¹⁹. Anklänge an die griechische Geschichtsschreibung sollte es indes in einem biblischen Text der Exilszeit kaum geben, das wäre viel zu früh; da nützt es auch nichts, wenn Van Seters auf die Geschichte von Hekataeus verweist²⁰, weil diese vor allem die Eigenheit besitzt, nicht überliefert worden zu sein. Treffen seine grundsätzlichen Beobachtungen zu, dann weisen sie in ein ganz anderes Zeitalter. Die Epoche, da die Griechen "ruled the East", die hellenistische Epoche, bietet sich an, und hier mag man, obwohl es zunächst unwahrscheinlich klingt, vor allem an das seleukidische Zeitalter, am ehesten dessen ersten Teil (das dritte Jahrhundert), denken; in dieser Epoche ist die Mischung von griechischen und babylonischen Kulturelementen, wie sie Van Seters an den biblischen Erzählungen feststellt, sehr wohl zu erwarten²¹.

Ob dieser Vorschlag zutrifft, bleibt vorerst eine offene Frage. Hier brauchen wir ausführliche vergleichende Analysen der biblischen und der griechischen Geschichtsschreibung, und solche liegen noch nicht vor.

¹⁹ Siehe schon Van Seters 1983, und in raffinierter Form ders. 1992.

²⁰ Van Seters 1983, *passim*.

²¹ Siehe Lemche 1992b (demnächst in erweiterter englischer Fassung in SJOT).

"Israel" als Volk?

Die Konsequenzen der neuen Geschichtsforschung deuten sich an. Es wird grundsätzlich fragwürdig, weiterhin im gewohnten Sinne von einer ethnischen Größe "Israel" zu reden. Mehrere Autoren haben in den letzten Jahren darauf hingewiesen, daß diese biblische Denkvorstellung historisch irreführend ist.

Pionierarbeit in dieser Hinsicht hat 1986 Gösta Ahlström mit seinem Buch geleistet: "Who Were the Israelites?" Vielleicht ist dieses - zugegeben: etwas unebene - Werk zu früh gekommen und wurde darum mißverstanden. Es geht indes zweifellos relevanten Fragestellungen nach, sofern es den Begriff der "ethnicity" im Blick auf die Frühisraeliten eingehend diskutiert - und dabei der üblichen Interpretation von Begriffen wie "Volk Israel" oder "Israels Land" einige Probleme bereitet²².

In dieselbe Richtung führt mein Buch "The Canaanites and Their Land" von 1991, in welchem die biblische Vorstellung der Kanaaniten als eigener Nation dekonstruiert wird; die Kanaaniten des Alten Testament sind kein *ethnos*, sondern ein ideologisches Konstrukt, sie repräsentieren nicht alte, vorisraelitische Völkerschaften Palästinas, sondern werden von den alttestamentlichen Geschichtserzählern als ein "Anti-Volk", ein negatives Gegenstück zum "Volk Israel" selbst, aufgebaut.

Sehr zu Recht meint Philip R. Davies²³, diese Sicht Kanaans als eines ideologischen Anti-Modells zu Israel fordere es, auch das "Israel" des Alten Testaments als ideologisches Konstrukt und nicht als historisches Faktum zu betrachten.

So fremd solche Auffassungen in einem kontinentaleuropäischen Forschungszusammenhang noch wirken²⁴, so nötig ist ihre Einbeziehung in die Diskussion. Denn andernfalls droht eine vollständige Dichotomie der Forschungsregionen bzw. -richtungen. Eine wachsende Zahl vor allem nordamerikanischer Alttestamentler übernimmt Positionen wie diejenige Davies' - freilich oftmals nur teilweise. Nach vermittelnder Auffassung gab es eine geschichtliche Größe namens

²² Grundsätzlich zu diesem Problem Skjeggstad 1992.

²³ Davies 1992.

²⁴ Abgesehen vielleicht von den sogenannten "Dielheimern" (DBAT), die sich jedoch oft nicht genügend um den notwendigen geschichtlichen Nachweis ihrer Thesen bemüht haben und deshalb etwas links liegen gelassen worden sind.

Israel, doch ist diese nicht mit dem alttestamentlichen "Israel" identisch. Das historische "Israel" war nicht immer die gleiche Größe. So ist das Israel des Merneptah (dessen Identität unbekannt bleibt) nicht dasjenige Omris und Ahab's. Diese Erscheinungsformen sind mit der biblischen Konzeption Israels nur zum Teil identisch. So hat Merneptah's Israel wohl nur wenig mit den frühisraelitischen Stämmen zu tun, und es ist schwierig, Ahab's Reich mit dem Konzept des israelitischen Volkes im Alten Testament zur Deckung zu bringen, obwohl sein Reich mit dem politischen Gebäude der Omriden, wie es im Alten Testament dargestellt wird, identisch war.

Dagegen ist der ideologisierte Begriff "Israel" im Alten Testament mit dem Gottesvolk identisch, aus zwölf Stämmen zusammengesetzt und mit einer Vorgeschichte, die bis in die Erzväterzeit zurückreicht. Dieses Israel gibt es nur in den Erzählungen der Bibel; ausserhalb der Bibel wird es nicht greifbar. Es ist, der Ausdruck sei erlaubt, eine Erfindung der Schriftsteller, welche die alttestamentlichen Geschichten verfaßt haben.

Feststellungen wie diese werden unvermeidlich terminologische (und dahinter verborgene sachliche) Streitigkeiten hervorrufen. J. Maxwell Miller etwa behauptet²⁵, es sei unmöglich, eine *israelitische* Geschichte ohne Rücksicht auf die alttestamentliche Geschichtsdarstellung zu schreiben; und befremdet stellt er fest, daß die meisten Historiker in den letzten Jahrzehnten nicht mehr eine israelitische Geschichte, sondern eine Geschichte der palästinischen Landschaft geschrieben hätten. Die Beobachtung trifft zu. Wir müssen uns entscheiden, ob wir eine israelitische, d.h. eine Bibelgeschichte, verfassen wollen, oder uns als Profanhistoriker mit dem Schicksal des Landes und seiner Bewohner befassen wollen²⁶.

"Israelitische" Religionsgeschichte?

Die Trennung in zwei Arten von "Israel" ist überaus wichtig im Blick auch auf die "israelitische" Religionsgeschichte. Es gilt auch hier, zu

²⁵ Miller 1991.

²⁶ Die Überlegungen von Ernst Axel Knauf (1991) und Thomas L. Thompson (1991) zeigen, daß es möglich ist, ohne diese terminologischen Probleme weiterzukommen.

einer begriffsmässigen Klarheit zu kommen²⁷. Was meinen wir, wenn wir von der Religion Israels reden? Ist das, was wir da entwerfen oder rekonstruieren, identisch mit dem biblischen Bild der Religion Israels - oder mit der wirklichen Religion des geschichtlichen Staates Israel zwischen 900 und 722 v.Chr.? Ist die israelitische Religion auch die Religion von Mernephtahs Israel? Welche Verbindungslinien gab es zwischen der Religion im Nordreich, Israel genannt, und der judäischen Religion in der vorexilischen Zeit? Ist selbstverständlich davon auszugehen, daß die Religion in Juda mit der in Israel völlig oder beinahe zusammenstimmte? Oder sollten wir nicht lieber die alttestamentlichen Informationen über die Religion "Israels" als Niederschläge einer späteren jüdischen Beurteilung (wenn nicht überwiegend einer Verurteilung) des religiösen Lebens ihrer Vorfahren einschätzen?

Natürlich ist es uns erlaubt, von einer *israelitischen* Religionsgeschichte zu reden, gleich wie es möglich ist, die israelitische Geschichte zu diskutieren. Beide sind, so wie sie in der Bibel abgebildet sind, Abbilder jüdischer Geschichtsvorstellung, aber keine bildet die religiösen oder geschichtlichen Verhältnisse im alten Palästina ab. Die Religion Israels ist ein Bestandteil des Geschichtsuniversums des Alten Testaments, sie ist kaum eine GröÙe, die außerhalb dieses literarischen Sitzes im Leben existiert hat. Das religiöse Leben in Palästina in der vorexilischen Zeit kann als eine Erscheinungsform des religiösen Lebens der westsemitischen Völkerschaften betrachtet werden, obwohl es keineswegs mit bestimmten anderen Formen der westsemitischen Religion völlig identisch war, sondern eben eine eigenständige palästinische Sonderform darstellte. Daher bin ich mit den folgenden Sätzen von William Dever einverstanden: "... there was little distinction between Canaanite and Israelite religion, at least in practice. The rituals were virtually the same, even if one assumes that Israel's Yahwistic theology was an innovation - and that is not always evident²⁸". Es mag sein, daß die Religionen in Israel und Juda ein gemeinsames

²⁷ Paradigmatisch wegen seiner Unklarheit ist das Urteil von Mark Smith über die religiösen Verhältnisse im frühen Israel: "In sum, the Israelites may have perceived [or may not?! < sic! >] themselves as a people different from the Canaanites. Separate religious traditions of Yahweh, separate traditions of origin in Egypt for at least some component of Israel, and separate geographic holdings in the hill country contributed to the Israelites' sense of difference from their Canaanite neighbors inhabiting the coast and the valleys. Nonetheless, Israelite and Canaanite cultures shared a great deal in common, and religion was no exception..." (1990, 7).

²⁸ Dever 1990, 166.

Gepräge hatten, z.B. in der Tatsache, daß der Gott Jahwe in beiden Ländern der domierende Gott war. Andererseits ist kaum genau zu bestimmen, ob dieser Jahwe mit dem Gott der Bibel identisch ist, oder ob er seinen Charakter im Laufe der Geschichte verändert hat (was sich jedenfalls in seiner ehelichen Karriere anzudeuten scheint).

Fortan sind eigentlich Einzeluntersuchungen und Einzelargumente am Platze. Nur dürfte sich die Orientierung der religionsgeschichtlichen Studien grundsätzlich verändern, weil es nur mehr begrenzt relevant ist, Einzelphänomene religiöser Praxis isoliert zu analysieren. Solche Untersuchungen behalten ihren Wert, wie etwa Herbert Niehrs Studie "Der Höchste Gott" zeigt²⁹. Doch wäre es gut, in Zukunft vermehrt an breiteren Entwürfen der religiösen Welt Palästinas, speziell auch in vorexilischer Zeit, zu arbeiten. So beschreibt Frederick Cryer in seiner Monographie "Divination in Ancient Israel and Its Near Eastern Environment" (1993) die damalige Gesellschaft als "a magic society". Divinatorischen Riten seien in ihr von größter Bedeutung gewesen; solch fundamental magisches Weltverständnis aber stehe den Auffassungen der echt israelitischen Religion, wie sie im Alten Testament vertreten wird, entgegen.

Vermutlich werden in den nächsten Jahren Beobachtungen dieser Art auch mit archäologischen Argumenten abzustützen sein. Der Nachweis eines allgemeinen Totenkultes im Juda der Königszeit durch Elizabeth Bloch-Smith kann als Beispiel hierfür gelten³⁰.

Paradigmenwechsel?

Um endlich zur Frage des Paradigmenwechsels zurückzukommen: Dieser Wechsel ist nicht automatisch durch konkrete Ergebnisse der Geschichtsforschung oder durch neugewonnene religionsgeschichtliche Einsichten bewirkt und erst recht nicht durch neue Vorschläge zur Datierung der alttestamentlichen Quellen ernsthaft beeinflußt. Alle neuen Ergebnisse tragen nur dazu bei, daß das Paradigma ein wenig modifiziert wird. Es ist kaum die Folge eines Paradigmenwechsels, daß Israel in den modernen Geschichtsbüchern nur selten mehr

²⁹ Niehr 1990.

³⁰ Vgl. Bloch-Smith 1992a. Ihr Buch "Judahite Burial Practices and Beliefs About the Dead" (1992b) war mir bei Abfassung dieser Abhandlung noch nicht zugänglich.

Israels Land erobert hat, oder daß ein nachexilischer Schriftsteller die Mosebücher verfaßt hat (wenn dies auch die Wahrheit ist) - solche Einzelbeobachtungen sind zunächst nichts als neue Auslegungen innerhalb des alten Paradigmas.

Ein neues Paradigma entsteht nur dann, wenn und sofern ein grundsätzlich neues Verständnis der biblischen Berichte - nicht mehr als Quelle der Geschichte und Religionsgeschichte, sondern als literarischer Fiktionen - gewonnen wird. Solange man es vorzieht, Offenbarungsarchäologie (um Bernd Jörg Diebners Slogan zu benutzen³¹) zu betreiben, d.h. ein Quellenstratum nach dem anderen postuliert, wird das alte Paradigma überleben können. Solange das Alte Testament als mehr und anderes gilt denn als Selbst-Zeugnis, bleibt grundsätzlich alles beim alten. Nur wenn wir die Existenz von zwei Universen anerkennen - das der biblischen Erzählungen und dasjenige der tatsächlichen Vorgänge in Palästina -, führen wir ein neues Paradigma ein. Dabei können und müssen die Besonderheiten beider Universen respektiert werden, erfordert die Erforschung eines jeden eine je eigene Methodik. Es gilt, eine dialektische Situation hervorzubringen, in der die Einsichten aus beiden Gebieten in wissenschaftlich sauberer Weise verglichen und sachgerechte Synthesen gesucht werden können.

LITERATUR

Ahlström, Gösta W., *Who Were the Israelites?*, Winona Lake 1986.

Ahlström, Gösta W., *The History of Ancient Palestine from the Palaeolithic Period to Alexander's Conquest*, Sheffield 1993 (JSOT.SS 146).

Albertz, Rainer, *Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit 1*, Göttingen 1992 (GAT 8/1).

Albright, William Foxwell, *From the Stone Age to Christianity*, New York 1940.

Bächli, Otto, *Amphiktyonie im Alten Testament*, 1977 (ThZ.S 6).

Bloch-Smith, Elizabeth, *The Cult of the Dead in Judah. Interpreting the Material Remains*: JBL 111 (1992) 213-224.

Bloch-Smith, Elizabeth, *Judahite Burial Practices and Beliefs About the Dead*, Sheffield 1992 (JSOT.SS 123).

Cryer, Frederick H., *Divination in Ancient Israel and Its Near Eastern Environment*, Sheffield 1993 (JSOT.SS 142).

Davies, Philip R., *In Search of 'Ancient Israel'*, Sheffield 1992 (JSOT.SS 148).

³¹ Diebner 1984.

- Dever, William G., *Recent Archaeological Discoveries and Biblical Research*, Seattle 1990.
- Diebner, Bernd Jörg, *Wider die 'Offenbarungs-Archäologie' in der Wissenschaft vom Alten Testamente*: DBAT 18 (1984) 30-53.
- Edelman, Diana Vikander (Hg.), *The Fabric of History. Text, Artifact, and Israel's Past*, Sheffield 1991 (JSOT.SS 27).
- Edelman, Diana (Hg.), *Toward a Consensus of the Emergence of Israel in Canaan*: SJOT (1991/2) 1-116.
- Fohrer, Georg, *Methoden und Moden in der alttestamentlichen Wissenschaft*: ZAW.S 100 (1988) 243-254.
- Garbini, Giovanni, *History and Ideology in Ancient Israel*, London 1988.
- Gottwald, Norman, *The Tribes of Yahweh*, New York 1979.
- Halpern, Baruch, *The First Historians. The Hebrew Bible and History*, San Francisco 1988.
- Jamieson-Drake, David, *Scribes and Schools in Monarchic Judah. A Socio-Archeological Approach*, Sheffield 1991 (JSOT.SS 109).
- Knauf, Ernst Axel, *From History to Interpretation*: Edelman, D.V. (ed.), *The Fabric of History* [s.o.], 26-64.
- Lemche, Niels Peter, *On the Problem of Studying Israelite History*: *Biblische Notizen* 24 (1984a) 94-124.
- Lemche, Niels Peter, "Israel in the Period of the Judges" - *The Tribal League in Recent Research*: *Studia Theologica* 38 (1984b) 1-28.
- Lemche, Niels Peter, *Early Israel*, Leiden 1985 (VT.S 37).
- Lemche, Niels Peter, *Ancient Israel. A New History of Israelite Society*, Sheffield 1988 (The Biblical Seminar 5).
- Lemche, Niels Peter, *The Development of the Israelite Religion in the Light of Recent Studies on the Early History of Israel*: Emerton, J.A. (ed.), *Congress Volume Leuven 1989* (VT.S 43) 97-115.
- Lemche, Niels Peter, *Besprechung von Baruch Halpern, The First Historians. The Hebrew Bible and History* (1988): *JNES* 50 (1991a) 215-217.
- Lemche, Niels Peter, *The Canaanites and Their Land. The Tradition of the Canaanites*, Sheffield 1991b (JSOT.SS 110).
- Lemche, Niels Peter, *Det gamle Testamente som en hellenistisk bog*: DTT 55 (1992b) 81-101.
- Liverani, Mario, *Antico Oriente. Storia società economia*, Bari 1988.
- Mendels, Doron, *The Rise and Fall of Jewish Nationalism*, New York 1992.
- Mendenhall, George, *The Hebrew Conquest*: BA 25 (1962) 66-87.
- Miller, J. Maxwell / Hayes, John, *A History of Ancient Israel and Judah*, Philadelphia 1986.
- Miller, J. Maxwell, *Is it Possible to Write a History of Israel without Relying on the Hebrew Bible?*: Edelman, D.V. (ed.), *The Fabric of History* [s.o.] 93-102.
- Neu, Rainer, *Von der Anarchie zum Staat*, Neukirchen 1992.
- Niehr, Herbert, *Der höchste Gott. Alttestamentlicher JHWH-Glaube im Kontext syrisch-kanaanäischer Religion des 1. Jahrtausends v. Chr.*, Berlin 1990 (BZAW 190).

- Niemann, Herbert Michael, Herrschaft, Königtum und Staat. Skizzen zur soziokulturellen Entwicklung im monarchischen Israel, Tübingen 1993 (FAT 6).
- Redford, Donald B., Egypt, Canaan, and Israel in Ancient Times, Princeton/New Jersey 1992.
- Rendsburg, Gary A., The Date of the Exodus and the Conquest/Settlement. The Case for the 1100s: VT 42 (1992) 510-527.
- Skjeggstad, Margit, Ethnic Groups in Early Iron Age Palestine. Some Remarks on the Use of the Term "Israelite" in Recent Research: SJOT 6 (1992) 159-186.
- Smith, Mark, The Early History of God. Yahweh and the Other Deities in Ancient Israel, San Francisco 1990.
- Soggin, J. Alberto, Einführung in die Geschichte Israels und Judas, Darmstadt 1991.
- Thompson, Thomas L., Text, Context and Referent in Israelite Historiography: Edelman, D.V. (Hg.), The Fabric of History [s.o.] 65-92.
- Thompson, Thomas L., Early History of the Israelite People, Leiden 1992 (Studies in the History of the Ancient Near East 4).
- Van Seters, J., In Search of History. Historiography in the Ancient World and the Origins of Biblical History, New Haven 1983.
- Van Seters, J., Prologue to History. The Yahwist as Historian in Genesis, Louisville 1992.

DER ORT DES MONOTHEISMUS IN DER ISRAELITISCHEN RELIGIONSGESCHICHTE

RAINER ALBERTZ, *Siegen*

In den letzten 15 Jahren ist eine neue Debatte über Herkunft und Alter des Monotheismus in der israelitischen Religionsgeschichte entbrannt. Ich verweise nur auf die Sammelbände von O.Keel (1980), B.Lang (1981), E.Haag (1985) und die wichtigen Arbeiten von J.H.Tigay (1986; 1987), M.Weippert (1990) und M.S.Smith (1990)¹.

Während die Ausschließlichkeit der Jahweverehrung Israels in der älteren Forschung wenn nicht gar als Stiftung des Mose (Baumgärtel, 1960), so doch weithin als Erbe einer - meist nomadisch vorgestellten - Frühzeit Israels galt, das in den Krisen der Landnahme und Staatenbildung angesichts drohender "kanaanäischer" Überfremdung schrittweise zur ausdrücklich gebotenen Monolatrie und schließlich im Exil zum theoretischen Monotheismus ausformuliert wurde², stellten vor allem B.Lang, H.Vorländer und M.Weippert die schroffe Gegenthese auf, daß die Religion Israels während ihrer ganzen vorexilischen Phase "eine polytheistische Religion" gewesen sei³. Die Propagierung der alleinigen Jahwe-Verehrung habe erst spät, frühestens bei Elia im 9. Jh., eigentlich aber erst bei Hosea im 8. Jh. eingesetzt und sei nur das Anliegen kleiner Oppositionsgruppen gewesen ("Jahwe-allein-Bewegung"). Erst unter Josia habe diese Bewegung kurzzeitig gesellschaftlichen Einfluß erringen können, bis

¹ Vgl. die immer noch instruktiven Darstellungen der Forschungsdiskussion von Lohfink 1985 und Lang 1980; 1983; 1989.

² So z.B. Balscheit 1938, 25ff.135ff; v.Rad 1962, 216-225; Knierim 1965, 32ff; Schmidt 1969, 1ff.

³ So Lang 1981, 53; ähnlich M. Weippert 1990, 151; Vorländer 1981, 98ff; in ähnlicher Richtung, wenn auch gemäßigter im Urteil Stolz 1981, 174ff; Smith 1990, 145ff.

sie dann in exilischer Zeit - nach Weippert erst in frühnachexilischer Zeit - dem Monotheismus endgültig zum Siege verholfen habe.

Ausgelöst wurde diese Debatte von drei verschiedenen Faktoren: Erstens wurde neues archäologisches Material gefunden, das eine Verehrung anderer Gottheiten neben Jahwe im vorexilischen Israel mehr oder minder sicher belegt: Zu nennen sind hier vor allem die aufsehererregenden Inschriften aus Khirbet el-Qom, Kuntillet 'Agrud⁴ und vielleicht auch aus Dēr 'Allā⁵, dazu neue Personennamen auf Siegeln bzw. Siegelabdrücken⁶, neue Auswertungen der Ikonographie auf Siegeln und Kleinfunden⁷ und ebenso der Frauen- und Tierterrakotten mit möglichem religiös-kultischem Hintergrund⁸. Hinzu kam zweitens eine sich langsam durchsetzende Bereitschaft, viele Texte, die man bislang für die vorstaatliche bzw. frühe staatliche Zeit in Anspruch genommen hatte, später zu datieren. Erhebliche Konsequenzen für die Rekonstruktion der Gesamtentwicklung hat z.B. die Bestreitung eines frühen Jahwisten⁹ und die inzwischen mehrfach vertretene Umdatierung des Bundesbuches - und mit ihm des ältesten Belegs für das Fremdgötterverbot (Ex 22,19; vgl. 20,24; 23,13) - in das ausgehende 8. oder 7. Jh¹⁰. Drittens läßt sich heute auf

⁴ Die ersten Publikationen dieser Inschriften veranlaßten den Sammelband von Keel 1980. Ich verstehe *wl' šrth* "und durch seine Aschera" trotz des ungewöhnlichen Suffix als Namen der Göttin, zur Begründung vgl. Albertz 1992, 132f.

⁵ M. Weippert 1990, 156, rechnet damit, daß der Tell Dēr 'Allā zum Territorium des Reiches Israel gehörte; doch ist unsicher, wie weit er israelitisches Milieu repräsentiert.

⁶ S. Fowler 1988; Tigay 1987.

⁷ Vgl. Keel/Uehlinger 1992; H. Weippert 1988, 627f.

⁸ Vgl. Winter 1983; Schroer 1987; H. Weippert 1988, 629ff.

⁹ Vgl. etwa die wichtige Rolle, die Zenger 1985, 44.55, und Hoßfeld 1985, 62ff, dem Jahwisten für die Entwicklung zubilligen; ihre vielseitig begrüßte These des Übergangs von einer integrierenden zu einer intoleranten Monolatrie ab dem 9.Jh. beruht auf dieser fraglich gewordenen literarischen Basis des Jahwisten. Das gleiche gilt für die von Halpern 1987, 101ff, vorgeschlagene Entwicklung von einem "unbewußten" zu einem "bewußten" Monotheismus.

¹⁰ So unabhängig voneinander zuerst Crüsemann und Albertz und jetzt - für die älteste Schicht - Y. Osumi und L. Schwienhorst-Schönberger; zur Diskussion s. Albertz 1992, 283ff. Noch keinerlei Konsens ist hinsichtlich der Datierung von Ex 34,11-27 zu erkennen mit seinem breiten Bündnis- und Fremdgötterverbot (V.11b-16). Während immer noch viele mit Halbe 1975, 96-160, hier vorstaatliches "Privilegrecht" finden wollen (vgl. etwa Lohfink 1985, 24; Crüsemann 1992, 138ff), wird der Text immer häufiger vordtn. (z.B. von Zenger 1982, 190; Hoßfeld 1985, 69: JE) oder gar in spätdtr. Zeit (Blum 1990, 369-375: Einschub in K^D) hinabdatiert. Da nach Halbes Datierung Ex 34 der einzige Text wäre, der ein militant-exklusives Gottesverhältnis Israels in der Frühzeit belegen würde, ist sie wohl heute nicht mehr zu halten.

dem Feld der Religionsgeschichte generell die Tendenz erkennen, über die von der Dialektischen Theologie geprägte Forschergeneration hinweg auf die Position J. Wellhausens zurückzugreifen, daß die israelitische Religion - entgegen der biblischen Präsentation - nicht schon von Anfang an "fertig" ausgebildet war, sondern "sich aus dem Heidentum erst allmählich emporgearbeitet" habe¹¹.

1. So erfrischend diese neue Debatte ist, so sehr scheint sie mir von untergründig wirksamen dogmatischen Vorurteilen belastet zu sein. Die Verteidiger früher monotheistischer oder monolatrischer Wurzeln verfallen nicht selten in einen apologetischen Tonfall, so als gelte es, einen Grundpfeiler des jüdisch-christlichen Glaubens zu verteidigen. Apodiktisch hieß es schon bei G.v.Rad: "Der Ausschließlichkeitsanspruch des Jahweglaubens hat ... von Anfang an kein friedliches Nebeneinanderexistieren der Kulte geduldet. Ein Jahwekultus ohne das erste Gebot ist wirklich nicht vorstellbar"¹². Und auf dieser Linie werden selbst noch heute die in dieses Idealbild nicht passenden angeschwollenen Belege für die Verehrung anderer Götter neben Jahwe kaum ernsthaft gewürdigt oder leichthin in irgendeinen inoffiziellen Winkel ("Volksfrömmigkeit", oder gar "Heterodoxie") abgeschoben¹³. Aber auch die Exegeten, die Monolatrie und Monotheismus als späte Entwicklungen nachweisen möchten, tun dies in einer merkwürdig provokant vorgetragenen Argumentation, so als sei die Bestreitung eines frühen israelitischen Monotheismus schon ein emanzipatorischer Akt. Bei M. Weippert heißt es holzschnittartig zur traditionellen Religion der vorexilischen Zeit: "Diese Religion war polytheistisch"¹⁴, ohne Wenn und Aber; und B.Lang treibt es, darüber hinaus auch noch festzustellen, daß sie "sich von den Religionen ihrer Umwelt nicht unterscheidet"¹⁵. In einer solch aufgeladenen Atmosphäre endet dann die Debatte immer wieder recht schnell in einem fruchtlosen Schlagabtausch.

Ich möchte fragen: Ist es nicht möglicherweise der viel zu hoch angesetzte theologische Stellenwert, den man gemeinhin dem Monotheismus zuschreibt, der eine nüchterne Diskussion über seinen

¹¹ Wellhausen 1958, 32.

¹² Von Rad 1962, 39.

¹³ So typisch Schmidt 1990, 442ff, und in seinem Referat "Überlegungen zu der Geschichte der Ausschließlichkeit des alttestamentlichen Glaubens", das er am 24.7.92 auf dem IOSOT-Kongreß in Paris gehalten hat.

¹⁴ M. Weippert 1990, 151.

¹⁵ Lang 1981, 53.

historischen und gesellschaftlichen Ort behindert? Gibt es nicht sehr viel entscheidendere Besonderheiten unserer biblischer Tradition, etwa ihren Befreiungsimpuls, ihre Herrschaftskritik oder ihren "Zug zum Sozialen" als nun ausgerechnet - nach der Definition A.Bertholets - den "Glaube(n) an einen einzigen Gott, der den Glauben an die Existenz anderer Götter grundsätzlich ausschließt"¹⁶? Eine solche merkwürdige Überbewertung resultiert nach meinem Eindruck aus einem einseitigen Religionsbegriff, der das Wechselgeschehen zwischen Gott und Mensch auf den göttlichen Pol dieses Geschehens reduziert und suggeriert, das Wesen einer Religion entscheide sich am Gottesverständnis. Ich meine, wir können "den Ort" des Monotheismus in der Religion Israels angemessener beschreiben, wenn wir ihn theologisch tiefer hängen¹⁷.

2. Um neue Gesprächsmöglichkeiten zu öffnen, möchte ich zu Beginn das gängige Vorurteil in Frage stellen, Monotheismus sei *eo ipso* etwas Positives und der Polytheismus etwas Negatives. Ohne hier auf die religionswissenschaftliche Debatte näher eingehen zu wollen, klar ist aus ihr, daß der Polytheismus keineswegs eine primitive Religionsstufe darstellt, sondern eine entwickelte Form, die fast nur in Hochkulturen vorkommt¹⁸. Deren arbeitsteilige und hierarchisch gestaffelte Gesellschaftsstruktur findet eine Entsprechung in seinem gegliederten Götterpantheon. Die besondere Leistungsfähigkeit des Polytheismus besteht nun darin, den vielfältigen und häufig widerstreitenden Wirklichkeitserfahrungen in solchen komplexen Gesellschaften einen plausiblen religiösen Deutehorizont zu geben, der auch kulturellen und politischen Besonderheiten der verschiedenen Städte und Staaten Raum gibt, ohne die Einheit der Welt, die das Pantheon als ganzes spannungsreich repräsentiert, aufs Spiel zu setzen.

Die Schwäche des Polytheismus liegt darin, daß er die persönliche Gottesbeziehung relativiert und keine einfache Antwort auf das gedankliche Problem zu geben weiß, wie "Gott" als das höchste

¹⁶ Bertholet 21962, 369.

¹⁷ So schon in der Tendenz Stolz 1981, 184, der mit Recht darauf hinweist, daß das Christentum den strengen Monotheismus wieder aufgesprengt hat: "Aber ob Monotheismus wirklich das höchste Gut ist, ist ja nicht ausgemacht." Noch grundsätzlicher und nachdenkenswert hat de Pury 1990 die Frage nach der Gefährlichkeit des Monotheismus aufgeworfen. Zur modernen - und feministischen - Monotheismuskritik vgl. Wacker 1991b, 20ff.

¹⁸ Vgl. dazu Brelich 1960, 133f; Lohfink 1977, 131ff; Stolz 1981, 148ff; de Pury 1990, 437f, Albertz 1992, 100.

menschlich Denkbare nur wieder einen Teil des Göttlichen darstellt. Um diese Schwächen auszugleichen, finden sich im Polytheismus häufig einige "henotheistische" Strukturen, wie sie etwa in der babylonischen Religion schon häufiger beobachtet worden sind: In Hymnen und Gebeten wird die Größe und Unvergleichlichkeit des aktuell verehrten Gottes weit über seine "Kompetenz" im Götterpantheon hinaus gepriesen¹⁹. In der persönlichen Frömmigkeit wird das Pantheon auf wenige - häufig zwei - Götter reduziert, mit denen sich der einzelne personal verbunden weiß²⁰. Dabei kann es zu dauerhaften Beziehungen zu bestimmten Göttern, die der einzelne als Schutzgötter erwählt, kommen (Henolatrie)²¹. Schließlich können in der gelehrten Spekulation verschiedene Götter miteinander gleichgesetzt werden²².

Der Monotheismus entspricht dagegen sehr viel besser der personalen Gottesbeziehung, die immer dahin drängt, daß der angerufene Gott die Gesamtheit der göttlichen Kräfte repräsentiert. Für diese unmittelbare religiöse Erfahrung bieten Monolatrie bzw. Monotheismus eine mehr oder minder konsequente theoretische Klärung. Die Schwäche des Monotheismus besteht darin, daß er wenig Raum für die Vermittlung sozialer, lokaler und kultureller Differenzen einer Gesellschaft bietet; alle widersprüchlichen Wirklichkeitserfahrungen müssen in den einen Gott hineinverlegt werden. Das kann ein revolutionäres Potential sein, birgt aber auch die ständige Gefahr eines Wirklichkeitsverlustes Gottes. Noch gefährlicher ist, daß der Monotheismus die faktische Partikularität der Religionen einfach überspielt, was - in Verbindung mit politischer Macht - imperialistische und fanatisch-totalitäre Konsequenzen haben kann.

3. Die Monotheismuskussion krankt häufig daran, daß der jeweilige gesellschaftliche Kontext religiöser Phänomene nicht genügend beachtet wird.

¹⁹ Vgl. z.B. die Wendung "Wer ist es, der ihr an Größe gleichkäme?" in einem altbabylonischen Ishtar-Hymnus (SAHG 235-237, Z. 21.23, weitere Beispiele bei Hartmann 1981, 56ff; Stolz 1977, 11ff.

²⁰ Vgl. meine Untersuchung zu den altbabylonischen Privatbriefen, Albertz 1978, 134ff; ich hatte damals von einem "primitiven", d.h. unreflektierten Henotheismus" gesprochen (139); vielleicht sollte man eher von einem Dyotheismus sprechen.

²¹ So mit Hartmann 1981, 65ff.79: Er versteht unter "Henolatrie" die "unbeschränkte Verehrung des bestimmten Gottes" im Unterschied zur "zeitlich gebundenen" des "Henotheismus".

²² Vgl. Hartmann 1981, 61ff.

Ein Beispiel dafür ist die Unsicherheit der religionsgeschichtlichen Behandlung theophorer Personennamen: Häufig werden sie unkritisch einfach für die offizielle Religionsentwicklung in Anspruch genommen: Der hohe Anteil der jahwe-haltigen Namen in den Siegeln ist etwa für J.H.Tigay Beweis einer "overwhelmingly Yahwistic society in the heartland of Israelite settlement"²³. Diese Auswertung zwingt ihn, dem entgegenstehende Befunde wegzuinterpretieren²⁴ oder ganz an den Rand zu drängen: Synkretismus gab es für ihn nur am Hof, wo man zu diplomatischen Rücksichtnahmen gezwungen war²⁵. Zu einer anderen Einschätzung gelangt H.Vorländer: Für ihn ist die Königsfamilie und die mit ihr verbundene Oberschicht geradezu ein Hort der "Jahwe-allein-Bewegung", weil bei ihnen - angeblich - ein höherer Anteil jahwe-haltiger Namen auftaucht²⁶. Und H.-D.Hoffmann kann sogar den Wahrheitsgehalt der Nachricht, daß Ahab den Baal-Tempel von Samaria gebaut habe (I Reg 16,31-33), mit der Begründung bestreiten, daß er seinen Söhnen jahwe-haltige Namen gegeben habe²⁷. Aber sprechen solche Ungereimtheiten nicht eher dafür, daß die Namen die Frömmigkeit einer anderen gesellschaftlichen Ebene - nämlich der familiären - repräsentieren, die mit der staatspolitischen wenig zu tun hat?

Erst eine Berücksichtigung des sozial bedingten religionsinternen Pluralismus ermöglicht eine differenzierte Klärung; sie wird deutlich machen, daß die Entwicklungen zwischen Poly- und Monotheismus auf den drei Ebenen: Familienreligion, Ortsreligion, Staats-/Volksreligion²⁸ durchaus unterschiedlich - wenn auch nicht unabhängig voneinander - verlaufen sind:

4. Entsprechend der eindeutigen und wenig differenzierten Lebensbedürfnisse der Familie, (Beistand, Schutz, Segen) beschränkt sich auf dieser Ebene die religiöse Beziehung auf wenige Götter²⁹ und

²³ Tigay 1987, 177; vgl. ders. 1986, 36.

²⁴ So ist *ʿašerā* in den Inschriften von Kuntilet ʿAgrud und Khirbet el-Qom für ihn keine Göttin, sondern "hypostatization of cultic objects" und außerdem ein Randphänomen (Tigay 1987, 174); die prophetischen und die Synkretismusanklagen sind seiner Meinung nach Übertreibungen (Tigay 1986, 40).

²⁵ Tigay 1987, 178f; vgl. Tigay 1986, 39.

²⁶ Vorländer 1981, 100f.

²⁷ Hoffmann 1980, 81.103.

²⁸ Zur Begründung dieser Einteilung vgl. Albertz 1992, 40-43.

²⁹ Belegt sind in der Vätergeschichte verschiedene El-Gestalten (אל שדי, אל עולם), dazu das schwer deutbare theophore Element (פחד); typisch scheint die personale Zuordnung solcher Familiengötter als "Gott des Vaters" gewesen zu sein, vgl. dazu Albertz 1992, 49-57. In den Personennamen sind neben den vergöttlichten

Geister (Ahnen/Totengeister)³⁰. Der praktischen "Henolatrie" fehlt auf familiärer Ebene jedoch von Hause aus jede Abgrenzung und Exklusivität. Der Gottesbegriff ist funktional, d.h. die göttlichen Funktionen bleiben konstant, auch wenn die Götter wechseln³¹. In der Wahl ihrer Götter passen sich die Familien ihrem kultischen und religiösen Umfeld an³² und folgen den Entwicklungen auf der Orts- und Staatsebene erst mit einigem Abstand³³. Es dauerte bis zum Ende der Königszeit, bis Jahwe selbstverständlich auch Familiengott wurde³⁴; bis dahin war es möglich, in den Familien andere Götter zu verehren (Jer 2,27), ohne daß dies den Betroffenen zum Problem wurde (unbewußter Synkretismus).

Einfluß der Ortsreligion mit ihrer Kultsymbolik (Mazzebe, Aschere) scheint es zu sein, den Familiengott durch eine göttliche Begleiterin zu komplettieren³⁵. Dabei trat an die Stelle älterer Paarungen (El/Jahwe-Aschera)³⁶ unter assyrisch-aramäischem

Verwandschaftsbezeichnungen (אֵל, אֵלֹהִים, עֵל, חַם) frühe nomadische Familiengötter (שָׂרִי, צוּר), der syrisch-kanaanäische Hochgott El, die kanaanäischen Götter bzw. Götterepitheta שֵׁלֵם, מוֹת, יָם (?), מֶלֶךְ, אֲדוֹן, בַּעַל und גַּד sowie die Nationalgötter Jahwe, Baal und Qaus belegt; in aufgenommenen ausländischen Namen begegnen die ägyptischen Götter Horus, Isis und Bes; vgl. zum ganzen Albertz 1992, 147f.

³⁰ Vielleicht können die חַרְפִּים (Gen 31,19.34f u.i.) als figürliche Darstellung solcher Ahnen- bzw. Totengeister angesehen werden. Sie gehörten zum familiären Hauskult (Jdc 17,5), sind aber nicht mit den Familiengöttern identisch (Gen 31,53); man schrieb ihnen Wahrsage- (Jdc 18,14; Ez 21,26; Sach 10,2) und Heilfunktionen zu (I Sam 19,13.16); zu Resten des Totenkults s. Albertz 1992, 63-67; größere Bedeutung weisen ihm Smith 1990, 126-132, und Bloch-Smith 1992 zu.

³¹ Vgl. Albertz 1992, 56f; besonders zeigt sich dieser rein funktionale Gottesbegriff in den Personennamen, in denen die Prädikate weitgehend konstant sind, die theophoren Elemente aber variabel, vgl. Albertz 1978, 71-74; ders. 1992, 148-150.

³² Vgl. den hohen Anteil Namen mit Baal in den Samaria-Ostraka, der in der phönizischen Namengebung eine ähnlich prominente Rolle spielte wie Jahwe in Israel, und das Vorkommen von Namen mit Qaus im edomitischen Grenzgebiet (Arad, Aroer).

³³ Insofern ist das Vorhaben von Rose 1975, 171f, fraglich, den hohen Anteil der *jāhū*-Namen in den Lachiš-Briefen auf ein so kurzfristiges Ereignis wie die josianische Reform zurückführen zu wollen, zumal der Befund, wie Tigay 1986, 15f, mit Recht herausgestellt hat, alles andere als eindeutig ist.

³⁴ In der frühen Königszeit macht der Anteil der jahwe-haltigen Namen nur 25% aus, erst in der späten Königszeit steigt der Anteil auf 70% (Siegel) bis 80% (Bibel).

³⁵ So deute ich den Befund von Kuntillet 'Agrud und Khirbet el-Qom, der einerseits in seiner Formulierung "Jahwe und seine Aschera" auf die Kultsymbolik der örtlichen "Höhenheiligtümer" zurückweist, an denen neben familiären Riten auch der Großkult des Ortes vollzogen wurde, der aber andererseits private Segenswünsche enthält, die in die persönliche Frömmigkeit gehören.

³⁶ Die häufig als Problem angesehene Zuordnung Ascheras zu Jahwe war infolge des frühen Jahwe-El-Synkretismus in der vorstaatlichen Zeit (vgl. Gen 33,20; "Israel")

Einfluß Adad-Milki/Jahwe-Himmelskönigin/Ishtar (Jer 44,15-19)³⁷. Wie weit dieser männlich-weibliche Dyotheismus ging, ist allerdings nicht sicher, da Personennamen mit Göttinnen fehlen³⁸. Erst die dtn Reformbewegung band die familiäre Religiosität fester in die Jahwe-religion ein und bereitete sie darauf vor, ab der Exilszeit zu einem wesentlichen Träger und Promotor ausschließlicher Jahweverehrung in einer fremdreligiösen Umwelt zu werden (Beschneidung, Sabbat, Speisegebote)³⁹, was aber erneute Anpassungen an das jeweilige kulturell-religiöse Klima nicht ausschloß⁴⁰.

5. Auf der Ortsebene, auf der es vor allem um die Fruchtbarkeit von Acker und Vieh und die Sicherung des gerechten Interessenausgleichs ging, herrschte in vorexilischer Zeit offenbar ein Dyotheismus von El/Jahwe-Aschera vor, wobei der Göttin nach Ausweis der Segenswünsche von Kuntillet 'Aḡrud und Khirbet el-Qom die Funktion einer Segensmittlerin zukam⁴¹. Ob synkretistisch mit älteren Göttern der Region vereinigt oder nicht, als Spender des

ohne weiteres möglich: Jahwe erbte von El auch dessen Frau. Die Vermutung von M. Weippert 1990, 156f, daß diese Zuordnung schon ein zweites Stadium sei, während ursprünglich die Göttin Anat als Begleiterin Jahwes gegolten habe, ist mehr als fraglich. Denn erstens ist dieses angeblich frühere Stadium erst sehr viel später aus den Elephantine-Texten belegt (5.Jh.), und zweitens setzt die These die ebenfalls fragliche Annahme M. Weipperts voraus, Jahwe und Baal seien ursprünglich identisch gewesen (158). Wenn DtrG Jdc 3,7; 6,25-28.30 Aschera (neben Aschtart Jdc 2,13; 10,6) an der Seite von Baal nennt, dann hängt das damit zusammen, daß letzterer seit Hosea zum Synonym für "Fremdgötter" geworden ist (vgl. den teilweise gebrauchten Plural).

³⁷ Vgl. den II Reg 17,31 durch die aramäischen Sepharwiten importierten Gott "Adrammelek" (aus Adadmelek), mit dem auch der sog. "Molek-Kult" zusammenhängt. Als seine Begleiterin wird II Reg 17,31 "Anammelek" (aus Anatmelek) genannt, doch ist dieser Göttinnenname schon wegen des maskulinen מֶלֶךְ unsicher; in assyrischen Vertragstexten des 9.-7.Jhs. ist die Göttin Bēlet Sēri bzw. Ishtar als Begleiterin von Adadmilki belegt. Zum ganzen vgl. Albertz 1992, 300-303.

³⁸ Mit ein bis zwei Ausnahmen (Isis, dt "Herrin"), s. Tigay 1986, 13f. Mag sich das Fehlen von Göttinnen in der hebräischen Namengebung aus dogmatischen Korrekturen erklären, so ist doch das Fehlen der unverdächtigen (göttlichen) Verwandtschaftsbezeichnung ^{em} "Mutter" auffällig; vgl. dagegen die vielen *ummi*-Namen im Akkadischen, s. AHw 1416f.

³⁹ Vgl. Albertz 1992, 327-337.422-427.

⁴⁰ Vgl. das Auftauchen von babylonischen Namen unter den Exilierten, etwa *šawaš-šar-ušur* (IEJ 15, 228), und die Verwendung polytheistischer Grußformeln in Briefen der hellenistischen Zeit, etwa im Schreiben des Tobias an den "Wirtschaftsminister" Apollonius: "Den Göttern sei vielmals Dank!", vgl. Albertz 1992, 596.

⁴¹ Albertz 1992, 132f; zur erheblichen Bedeutung, die der weiblichen Religiosität offenbar gerade auf dieser Ebene zukam, vgl. Wacker 1991a.

Segens und Hüter der Gerechtigkeit⁴² besaß Jahwe auf dieser Ebene nur wenig spezifisch israelitische Eigenschaften⁴³. Statt dessen nahm er Lokalkolorit an und differenzierte sich nach regionalen Kultorten. Belegt sind in der Bibel als lokale Sonderformen Jahwes "Jahwe Zebaoth in Schilo" (I Sam 1,3); Jahwe in Hebron (II Sam 15,7) und aus Kuntillet 'Ağrud *jhw h šmrn*, was wohl als *status constructus* anzusehen und mit "Jahwe von Samaria" wiederzugeben ist⁴⁴. Diese regionalen Sonderentwicklungen der Jahwereligion auf der Ortsebene ("Polyjahwismus") wurden erst durch die hiskianische und dtn Reform bekämpft (Ex 20,24; Dtn 12; Kultzentralisation)⁴⁵; die Zerstörung der meisten Heiligtümer im Zuge der Exilierungen entzog ihnen endgültig den Boden⁴⁶. Hiskianische und dtn Reform banden die Lebensbereiche Fruchtbarkeit und Recht in eine spezifische israelitische Religion ein. Der Übergang zur Buchreligion, der mit der dtn Tora beschriftet war, sicherte die einheitliche religiöse Entwicklung trotz mehrerer lokaler Zentren.

6. Die entscheidenden Triebkräfte, die schließlich zur Durchsetzung des Monotheismus führten, stammen aus der offiziellen Ebene der Volks- und Staatsreligion. Die familiäre Henolatrie hat sie

⁴² Zum Ortsgott als Hüter der Gerechtigkeit s. Lang 1983; Albertz 1992, 140f. Vgl. den Grundsatz von משפט וצדקה "Recht und Gerechtigkeit" Jes 5,7; Am 5,7,24; 6,12; vgl. Mi 3,1.8.9, den Gott sichert, sowie den Vergeltungsgrundsatz, hinter dem er steht, den er aber auch begrenzt (Ex 23,4f; Prov 20,22; 25,21).

⁴³ Vgl. die weithin übernommenen Ackerbaufeste, die erst sukzessive mit den besonderen religiösen Befreiungstraditionen Israels verbunden wurden (Ex 23,14; 34,18; Lev 23,42f), den unspezifischen Charakter der älteren israelitischen Spruchweisheit (Prov 10ff*) und der ältesten Teile des Bundesbuches (Ex 21,28 - 22,16).

⁴⁴ Vgl. zur Diskussion Albertz 1992, 130. Ob hinter dem in Kuntillet 'Ağrud ebenfalls belegten *jhw h šmrn* "Jahwe von Teman" eine lokale Kultgestalt Jahwes steckt, ist unsicher; es kann auch ein alter Titel sein, der auf seine Herkunft aus dem Süden weist (vgl. Hab 3,3).

⁴⁵ Vgl. Albertz 1992, 286.321ff; auch die berühmte Reformparole Dtn 6,4 "Höre Israel, Jahwe, unser Gott, Jahwe ist einer" richtet sich zumindest auch, wenn nicht zuerst gegen den Polyjahwismus: Jahwe ist für ganz Israel ein und derselbe Gott, er kann nicht in verschiedene Kultformen aufgespalten werden.

⁴⁶ Die babylonische Gola hat - aufgrund des Protestes Ezechiels - auf die Errichtung eines Heiligtums verzichtet (Ez 20,32), während die ägyptische den Sonderweg zur Errichtung eines eigenen Heiligtums auf der Nilinsel Elephantine beschritt (vor 525, vielleicht in der Exilszeit). Von den späteren Tempelgründungen auf dem Garizim, in Leontopolis und 'Arāq el-Emīr hat nur die erste zu einer religiösen Sonderentwicklung (Abspaltung der Samaritaner) geführt.

nicht angestoßen⁴⁷, und die desintegrativen Entwicklungen auf Orts-ebene haben sie nicht entscheidend provoziert.

Wo diese Triebkräfte zeitlich und sachlich anzusiedeln sind, ist - wie wir gesehen haben - kontrovers. Die alte These, die israelitische Religion sei schon in der Frühzeit monolatrisch oder gar monotheistisch gewesen und nur zwischenzeitlich durch kanaanisches Synkretismus polytheistisch überfremdet worden, um dann ab Josia wieder zum Ursprung zurückzufinden, entspricht zwar der dtn und dtr Geschichtsinterpretation im Gefolge Hoseas, hat aber viele Gründe gegen sich: Die Belege für die Verehrung anderer Götter neben Jahwe - und zwar auch auf offizieller Ebene (II Reg 15,11; 23,4) - sind außer- wie innerbiblisch zu massiv. Die Herkunft der Fremdgötterverbote aus der Frühzeit Israels ist nicht nachweisbar; noch Hosea scheint keines zu kennen. Und die Annahme eines über Jahrhunderte laufenden synkretistischen Prozesses zwischen kanaanischer und israelitischer Religion, der nie zu einem Abschluß gekommen sein soll, ist religionswissenschaftlich eine Chimäre, zumal vieles, was in den Texten als "kanaanisch" denunziert wird, sich nicht an eine belegte Religion der Umwelt Israels anschließen läßt.

Auch die ethnologische Variante der alten These, der Monotheismus sei "nomadisches Erbe" aus der Frühzeit Israels, ist falsch, da die göttliche Welt der Nomaden zwar einfacher strukturiert ist als die der Sesshaften, aber eine ausschließliche Eingottverehrung bei ihnen nicht vorkommt, ganz abgesehen von der Frage, ob und wie weit es sich bei den frühen Israeliten um Nomaden handelt⁴⁸.

Aber auch die neue Gegenthese, daß die vorexilische Religion Israels nur eine "lokale Variante" des "vorderasiatischen Polytheismus" darstellt⁴⁹, bleibt in dieser harschen Form unbefriedigend, weil sie die entscheidende Frage nicht beantwortet, warum es dann überhaupt zu einem Kampf gegen den Polytheismus bzw. Dyotheismus und Polyjahwismus in ihr kommen konnte⁵⁰.

⁴⁷ Gegen Müllers Versuch, im Sinne A.Alts die "Väterreligion" zu einer Art Vorstufe der ausschließlichen Jahweverehrung zu machen (Müller 1980, 126ff).

⁴⁸ So mit Recht Stolz 1980, 155-163; vgl. Lohfink 1985, 13f.

⁴⁹ So Lang 1981, 53.

⁵⁰ Welche Konsequenzen eine solche totale religionsgeschichtliche Einordnung Israels in seine Umwelt haben kann, zeigt Niehr 1990: Sein Konzept des "höchsten Gottes", das er aus der phönizischen und aramäischen Religion des 1. Jts. entwickelt und - über die nachweisbaren Beziehungen zwischen Ba'al-Schamem und Jahwe in nachexilischer Zeit hinaus - auf die Jahwereligion appliziert, führt ihn dazu, auch noch

Während F.Stolz mit einem letztlich kontingenten revolutionären Vorgang rechnet⁵¹, und M.Weippert die Existenz konfliktbereiter Minderheiten einfach voraussetzt⁵², stellen B.Lang und M.S.Smith immerhin einige Überlegungen zu diesem wichtigen Punkt an:

M.S.Smith weist auf eine wichtige Voraussetzung des israelitischen Monotheismus hin⁵³: Die umfangreichen Panthea im Vorderen Orient des 2. Jts. werden im 1. Jt. deutlich reduziert, und es treten "Nationalgötter" an deren Spitze. Die Hintergründe für diese allgemeine religionsgeschichtliche Entwicklung sind noch nicht vollständig geklärt; sie hat aber offensichtlich etwas mit der Entstehung neuer "Nationalstaaten" am Beginn der Eisenzeit zu tun. Zur Erklärung des israelitischen Monotheismus reicht diese Götterreduktion natürlich nicht aus: Zwar hat Israel Anteil an dieser Entwicklung, doch hat sie bei keinem anderen Nachbarstaat zu einer Bekämpfung oder Abschaffung des Polytheismus geführt.

Wichtig, aber für die Erklärung noch nicht hinreichend ist der Hinweis von B.Lang und M.S.Smith auf die eigentümliche Sonderstellung Jahwes: Jahwe sei ein "neuer Gott" in Kanaan, aus südlichen Gefilden eingewandert, ein "Einzelgänger", ein "Gott ohne Verwandtschaft", der mit "der wohlgegliederten, genealogisch und monarchisch geordneten Götterwelt Kanaans wenig zu tun" habe⁵⁴. Hierin sieht B.Lang einen Grund für Jahwes Feindschaft gegen Baal und möglicherweise eine wichtige Wurzel des "Jahwe-allein-Gedankens". Eigenartigerweise nennt B.Lang damit nun doch eine wesentliche Besonderheit der Religion Israels, die ihr von ihren Ursprüngen her anhaftet, und widerspricht damit selber seiner Behauptung, sie sei ein Polytheismus wie jeder andere.

Allerdings bleibt die Beschreibung noch zu abstrakt auf der Ebene der Götterwelt hängen; man fragt sich unwillkürlich, warum solches

die bislang von niemandem geleugnete israelitische Sonderentwicklung zum Monotheismus stark zu relativieren (vgl. 89f.197.205ff).

⁵¹ Stolz 1980, 151ff.174ff; allerdings gibt Stolz dem Kampf Elias gegen Baal, den er als "Konflikt zwischen zwei kulturellen und sozialen Systemen" versteht, insofern eine Basis, als er in der politischen Bewegung der Landnahmezeit, wo Jahwe allein im Krieg Israel gegen seine polytheistische Umwelt verteidigte, eine mögliche Wurzel des "antipolytheistischen Denkens" sieht (175.163-165).

⁵² M. Weippert 1990, 160ff; ich stimme ihm darin zu, daß es sich bei Elia und Hosea um eine "religionsinterne Konfliktbewältigung" handelt, doch warum diese gerade um die Alleinverehrung Jahwes ausgefochten wurde, ist damit noch nicht beantwortet.

⁵³ Smith 1990, 24f.156.

⁵⁴ Lang 1981, 60f; vgl. Smith 1990, 156.

Einzelgängertum Jahwes nicht auch bei seiner Vereinigung mit El und dessen Götterversammlung zu Schwierigkeiten geführt hat.

Unbrauchbar ist dagegen das dritte Argument, mit dem B.Lang den Übergang von der Vielgötter- zur Eingott-Verehrung bei Hosea verständlicher machen will: der sog. "Krisenkult"⁵⁵. Denn wenn die Konzentration aller Opfer auf einen Gott zur Abwendung einer akuten Katastrophe im Atramḥasis-Epos⁵⁶ wirklich mehr ist als eine literarische Fiktion, so läßt Hosea mit keiner Silbe erkennen, daß er die ausschließliche Jahwe-Verehrung, die er propagiert, zeitlich begrenzt wissen wollte.

Ein Vorteil der alten Monotheismus-Hypothese war es, daß sie einen klaren Grund aus der Entstehungssituation der israelitischen Religion angeben konnte, warum es gerade und nur bei ihr zur besagten Sonderentwicklung kam. Dabei ging sie sicher zu naiv vor, indem sie das Ende der Entwicklung einfach in die Anfänge projizierte. Aber es scheint mir, daß auch die neue Hypothese nicht umhin kann, besondere Voraussetzungen oder Anlagen der israelitischen Religion zu benennen, die ihre spätere Sonderentwicklung vom Polytheismus weg erklärbar machen.

6.1 Einer der wichtigsten Promotoren der Alleinverehrung Jahwes, Hosea, berief sich in seinem Kampf ausdrücklich auf den Exodus:

Hos 13,4 Aber ich bin Jahwe, dein Gott von Ägypten her.
 Einen Gott außer mir kennst du nicht.
 Einen Helfer außer mir gibt es nicht.

Auch wenn sicher damit zu rechnen ist, daß Hosea hier ein idealisiertes Bild der Frühzeit entwirft, so würde es meiner Meinung nach zu weit gehen, seiner Sicht jede sachliche Berechtigung abzusprechen. So möchte ich vorschlagen, eine der Triebkräfte der Entwicklung zum Monotheismus in dem besonderen revolutionären Befreiungsvorgang zu suchen, aus dem die Jahwereligion entstand. Aus ihm erklärt sich nämlich die wichtigste Besonderheit der israelitischen Religion gegenüber ihrer Umwelt: Jahwes personales Verhältnis zu einer Großgruppe⁵⁷, zuerst zu einer Gruppe von

⁵⁵ Lang 1981, 66-68, im Anschluß an van Selms 1973.

⁵⁶ Tafel I, 391ff.409ff.

⁵⁷ Diese entscheidende sozialgeschichtliche Spezifizierung hat Schmidt 1990, 441ff, der im übrigen die jetzigen - meist späten - Gestaltungen der Exodustradition viel zu direkt auswertet, nicht erkannt. Wenn Lohfink 1977, 134, die "Eifersucht Jahwes" schon aus Ägypten herleiten will, dann projiziert er vorschnell eine wahrscheinlich junge Vorstellung zurück (zur Datierung von Ex 34,14 vgl. Anm. 10). Dennoch ist die

Fronarbeitern ("Gott der Hebräer"; Ex 5,3 u.i.), dann zum Stämmeverband Israel ("Gott Israels"; Jdc 5,3.5). Ein personales Gottesverhältnis kennen die übrigen vorderorientalischen Religionen nur in bezug auf Kleingruppen und das Königshaus ("persönlicher Gott"; "Dynastiegott"). Im politischen Bereich sind die Götter auf bestimmte Städte oder Länder bezogen; vorherrschend ist hier ein Sachbezug, der allerdings über den Personalbezug zum König vermittelt wird: Über den König halten die Götter ihren Besitz in Ordnung. Diese Differenz gilt übrigens auch für die syrisch-palästinischen "Nationalgötter" des 1. Jts., mit denen Jahwe gerne verglichen wird⁵⁸: So heißt es bezeichnenderweise vom moabitischen Nationalgott in der Mešastele: "Kamoš zürnte seinem Land" (KAI 181,5f), nicht "seinem Volk"⁵⁹. Jahwe ist dagegen nicht in gleicher Weise Territorialgott, sondern ist dies nur sekundär über das Wohngebiet seines Volkes auch geworden (vgl. I Sam 26,19; II Reg 5,17 u.i.)⁶⁰.

Dem personalen Gottesverhältnis einer um ihre Befreiung kämpfenden Großgruppe eignete nun aber - anders als dem familiärer Kleingruppen - eine Tendenz zu gruppeninterner Solidarisierung und Loyalität und zu gruppenexterner Frontstellung und Abgrenzung. Das hatte noch nichts mit Monotheismus und auch noch wenig mit einer bewußten Monolatrie zu tun, doch ermöglichten diese besonderen Merkmale der Jahwereligion eine Entwicklung in diese Richtung.

Solange die Exodusgruppe um ihr Überleben kämpfte, ihre Sozialstruktur undifferenziert und ihre Interessenlage eindeutig waren, reichte die Bindung an einen einzigen Gott aus, war das Symbol des Einzelgottes der midianitischen Wüste in Absetzung vom ägyptischen Polytheismus das Gegebene.

6.2 Doch damit war die Entwicklung zum Monotheismus keineswegs zwangsläufig vorgezeichnet⁶¹, im Gegenteil, sie lief erst

für Jahwe später so typische "Leidenschaftlichkeit" (128ff) in dem personalen Gottesverhältnis der Exodusgruppe angelegt.

⁵⁸ Vgl. etwa Lang 1981, 54; M. Weippert 1990, 151.

⁵⁹ Das Akkadische kennt bekanntlich gar kein Wort für "Volk", statt dessen meint *nišū* "Bevölkerung des Landes", die im Laufe der Geschichte wechseln konnte, ohne daß sich seine Götterwelt grundlegend veränderte; vgl. zum ganzen Albertz 1992, 76-101.

⁶⁰ S. dazu Albertz 1987, 372f.

⁶¹ Mit dieser Feststellung unterscheide ich mich grundsätzlich von der älteren, noch durch Schmidt 1990 repräsentierten Richtung.

einmal in entgegengesetzte Richtung. Ich kann den komplizierten Verlauf hier nur skizzieren:

Die Vereinigung der Exodusgruppe mit der sich emanzipierenden Landbevölkerung Palästinas führte zu einem ersten El-Jahwe-Synkretismus (Gen 33,20; "Israel")⁶². Die Entwicklung wurde uneinheitlich: Auf der einen Seite blieb Jahwe religiöses Symbol für die Solidarisierung nach innen und den Befreiungskampf nach außen; auf der anderen Seite wuchsen ihm neue Funktionen zu (z.B. Sicherung von Fruchtbarkeit), die nahelegten, ihn wie El mit einer Göttin zu komplettieren⁶³.

Die veränderten gesellschaftlichen Bedingungen seit der Etablierung des Königtums drängten auf einen synkretistisch-polytheistischen Ausbau der Jahwereligion. Entsprechend der Ausdifferenzierung der Gesellschaft wurde Jahwe in Jerusalem König eines Pantheons⁶⁴. Die Jerusalemer Königstheologie rückte die personale Beziehung Jahwes zum Herrscher in den Vordergrund und drückte die traditionelle Bindung Jahwes an das ganze Volk beiseite⁶⁵. Die Jerusalemer Tempeltheologie stellte - wie im Vorderen Orient üblich - die lokale Bindung Jahwes an seine Stadt in den Mittelpunkt⁶⁶. Wie sehr dieser die ursprüngliche Struktur verändernde Umbau der israelitischen Religion echten gesellschaftlichen Bedürfnissen entsprach, wird daran erkennbar, daß diese staatlichen Synkretismen gelangen und auch in der Folgezeit nicht mehr grundsätzlich in Frage gestellt wurden.

Im Zuge der Großreichbildung und der diplomatischen Verflechtungen wurden Jahwe Götter anderer Staaten unter- und zugeordnet (Aštarte, Milkom, Kamoš, Ba'al)⁶⁷. Die unter Aufnahme von El- und Baaltraditionen vollzogene Erhebung des "Gottes Israels" zum König der Götter und der Völker (Ps 47,9) und seine in der Depotenzierung aller übrigen Götter nachwirkende Einzelstellung gaben der israelitischen Staatstheologie einen verschärften imperia-

⁶² Vgl. Albertz 1992, 117ff; ähnlich auch Smith 1990, 7ff.

⁶³ Inschriftlich belegt erst aus dem 9./8.Jh., nach Meinung der Dtr aber schon eine Erscheinung der vorstaatlichen Zeit (Jdc 3,7). Daß Aschera Jahwe auch auf der Ebene der offiziellen Religion zugeordnet wurde, beweisen I Reg 15,13; II Reg 23,4.

⁶⁴ Im einzelnen dazu s. Albertz 1992, 200ff.

⁶⁵ Dazu und zu den interessanten Gegenpositionen und Vermittlungsversuchen s. Albertz 1992, 174-190.

⁶⁶ Vgl. dazu Albertz 1992, 200-212.

⁶⁷ I Reg 11,5,7,33; II Reg 23,13; I Reg 16,32; II Reg 10,18ff.

listischen Charakter⁶⁸. Dennoch ist sie unverzichtbare Voraussetzung für die spätere Ausformulierung eines universalen Monotheismus.

6.3 Wenn diese "ganz normale" religionsgeschichtliche Entwicklung nicht in einem Polytheismus endete, so deswegen, weil sich in Israel Oppositionsgruppen gegen desintegrative gesellschaftliche und assimilierende religionspolitische Erscheinungen auf die alten, nie ganz in Vergessenheit geratenen, nach innen solidarischierenden und nach außen abgrenzenden, religiösen Befreiungstraditionen berufen konnten.

Gegen den staatlich verordneten diplomatischen Synkretismus der Omriden setzten Elia und Elisa im 9. Jh. eine Oppositionsbewegung in Gang⁶⁹, die mit einer blutigen Ausrottung des Baalkultes von Samaria endete⁷⁰. Die Alleinverehrung Jahwes zeigte unter den Bedingungen der Staatlichkeit fanatische Züge und grausame Konsequenzen und stürzte das Nordreich in die außenpolitische Isolierung.

Im 8. Jh. wurde der Kampf um die ausschließliche Gottesverehrung Israels zu einem Kampf gegen das Auseinanderfallen der Gesellschaft in Klassen und gegen ihre Überfremdung von außen. Dabei wurde "Baal" von Hosea als Chiffre für alles benutzt, was er als unvereinbar mit der "wahren" Jahweverehrung ansah⁷¹. Nicht akzeptable Gegenpositionen in der israelitischen Gesellschaft wurden als "fremde" Einflüsse abgestempelt und damit ausgegrenzt.

Der Untergang des Nordreiches und die massiven assyrisch-aramäischen Einflüsse im Süden stimulierten schließlich breitere offizielle Reformbewegungen⁷², die die drohende Auflösung Judas

⁶⁸ Vgl. im einzelnen dazu Albertz 1992, 181f.204f; darauf, daß auch schon das mythische Chaoskampfmotiv im Vorderen Orient handfeste politische Legitimationsfunktion hatte, macht Smith 1990, 56ff, aufmerksam.

⁶⁹ Vgl. im einzelnen Albertz 1992, 226-244.

⁷⁰ II Reg 9,1-10,27; die berühmte Erzählung vom Götterwettstreit auf dem Karmel (I Reg 18,21-40) halte ich für einen exilischen Text, der aber von der historischen Auseinandersetzung noch soviel erkennen läßt, daß es um die Entscheidung zwischen den Parolen "Jahwe und Baal" (so Ahab) und "Jahwe oder Baal" (so Elia) ging. Mit dem religionspolitischen Konflikt war wahrscheinlich auch ein sozialer verbunden (vgl. I Reg 21,1-20a), auch wenn die Verankerung Elias in dieser Geschichte nicht über alle Zweifel erhaben ist.

⁷¹ Vgl. schon die promiscue Verwendung von "Baal" im Singular (Hos 2,10.18; 13,1; vgl. 9,10) und im Plural (2,15.19; 11,2; vgl. 2,7.14); den Nachweis, daß Hosea nicht gegen Einflüsse einer "kanaanäischen Religion", sondern gegen Elemente polemisiert, die seit Jahrhunderten Bestandteil der israelitischen Religion waren, habe ich 1992, 271f, geführt.

⁷² Daß es durchaus eine hiskanische Reform gegeben hat, meine ich 1992, 280ff, nachgewiesen zu haben. Mit dieser bringe ich das "Bundesbuch" in Verbindung. Zur breiten Trägerschaft der "josianischen" Reform s. meine Erwägungen 1992, 313-327.

durch Rückbesinnung auf das nun als exklusiv interpretierte Gottesverhältnis der Frühzeit aufhalten wollten: Die immer konsequentere Durchsetzung der Monolatrie (Ex 20,24; 22,19; 23,13; Dtn 5,6f; 6,4f; 12; 13; 17,2-7)⁷³ zielte zugleich auf eine soziale und religiöse Solidarisierung nach innen (Ex 22,20 - 23,9; Dtn 14,22ff; 15; 16 u.i.) und eine schroffe politische Abgrenzung nach außen (Dtn 7; 20)⁷⁴. Wohl scheiterte dieser Versuch auf der politischen Ebene mit dem frühen Tod Josias, doch bereitete er die Basis, auf der Israel nach dem Verlust der staatlichen Einheit seine Identität religiös sichern konnte.

7. Angesichts des unauflösbaren Widerspruchs von Weltherrschaftsansprüchen und Isolationismus, in den die aus der vorstaatlichen Zeit ererbte Sonderstellung Jahwes Israel unter den Bedingungen der Staatlichkeit trieb, verwundert es nicht, daß die monotheistische Tendenz der Jahwereligion erst nach dem Zusammenbruch des Staates voll zum Durchbruch kommen konnte⁷⁵. Ohne den Verlust der Staatlichkeit, der die Israeliten direkt unter die Abhängigkeit fremder Götter brachte, wäre die Jahwereligion wahrscheinlich bei der Monolatrie stehengeblieben. Nun aber bekam die Behauptung der alleinigen universalen Geschichtsmächtigkeit Jahwes und der Nichtigkeit aller übrigen Götter, die Deuterijosaja im Exil verkündete, für die ohnmächtigen Exulantengruppen in ihrer fremdreligiösen Umwelt eine neue befreiende Funktion⁷⁶. Mit der Potenzierung Jahwes zum einzigen Gott der Welt war kein Machtwuchs Israels mehr verbunden, wohl aber eine Depotenzierung des Unterdrückers Babylon (Jes 46,1f; 47). Der behauptete universale Monotheismus hob die

Die unkritische Übernahme des Begriffs der "Jahwe-allein-Bewegung" von Morton Smith hat verhindert, die gesellschaftlichen Gruppen, die die Exklusivität der Jahwereligion vorantrieben, zu benennen und in ihrer Unterschiedlichkeit wahrzunehmen.

⁷³ Konsequenz stößt dann auch die dtn/dtr Tradition zu monotheistischen Aussagen durch: Dtn 4,35.39; II Sam 7,22; I Reg 8,60.

⁷⁴ Zu den Inhalten der hiskianischen und deuteronomischen Reformbewegung s. Albertz 1992, 286-290.321-360.

⁷⁵ Dies gilt auch, wenn Braulik 1985, 152ff, damit recht haben sollte, daß die monotheistischen Formulierungen der dtn/dtr Tradition älter als Deuterijosaja sind.

⁷⁶ Das ist die rhetorische Funktion der sog. Gerichtsreden gegen die Völker (Jes 41,1-5.21-29; 43,8-13; 44,6-8; 45,20-25), in denen der Monotheismus nicht "nüchtern gelehrt", sondern die Aufdeckung der Nichtigkeit der anderen Götter immer wieder "nacherlebbar" vollzogen wird.

exklusive Gottesbeziehung Israels nicht auf, gab ihr aber eine dienende Aufgabe für alle Völker (42,1-4; 49,1-6)⁷⁷.

Es war also ein langwieriger und ausgesprochen komplizierter Prozeß, der in der israelitischen Religionsgeschichte zum Monotheismus führte. Dieser Prozeß bedurfte struktureller Voraussetzungen in der israelitischen Gottesbeziehung, die mit ihrer außergewöhnlichen revolutionären Entstehungssituation zusammenhängen, aber auch vieler kontingenter geschichtlicher Umbrüche und gesellschaftlicher Kämpfe, um zu ihrem jetzigen Ziel zu gelangen. Er hätte auch ganz anders verlaufen können und blieb auf jeder Stufe prekär. Daß die wesentlich durch eine personale Großgruppenbeziehung konstituierte Religion Israels nach vielen Wirren zu einem monolatrischen Konzept gelangte, war nur konsequent, auch wenn sich dies unter den Bedingungen der Staatlichkeit nur schwer durchhalten ließ. Daß sie jedoch auch noch den weiteren Schritt zum Monotheismus vollzog, hat mit der ganz speziellen Erfahrung des Zusammenbruchs staatlicher Macht zu tun, die paradoxerweise mit einer universalen Verabsolutierung Jahwes kompensiert wurde. Diese Ohnmachtssituation des Exils ist immer mit zu berücksichtigen, wenn die Monotheismusthese eine theologisch legitime Aussage bleiben soll.

LITERATUR

- Ahlström, G.W., *Aspects of Syncretism in Israelite Religion*, Lund 1963 (HSoed V).
 Albertz, R., *Israel. I. Altes Testament: TRE XVI* (1987) 369-379.
 Albertz, R., *Persönliche Frömmigkeit und offizielle Religion. Religionsinterner Pluralismus in Israel und Babylon*, Stuttgart 1978 (CTM A9).
 Albertz, R., *Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit, Bd.I: Von den Anfängen bis zur Königszeit; Bd.II: Vom Exil bis zu den Makkabäern*, Göttingen 1992 (GAT 8/1 + 2).
 Balscheit, B., *Alter und Aufkommen des Monotheismus in der israelitischen Religion*, Berlin 1938 (BZAW 69).
 Baumgärtel, F., *Monotheismus. II. im AT: RGG³ IV*, 1113-1115.

⁷⁷ Zum ganzen und speziell zur Dialektik von Partikularismus und Universalismus vgl. Albertz 1992, 436-442. Meiner Meinung nach ist der Monotheismus der Deuterjesaja-Gruppe nicht aus spätbabylonischen oder zoroastrischen Einflüssen zu erklären (gegen Vorländer 1981, 103-106), siehe a.a.O., 435f.

- Bertholet, A., Wörterbuch der Religionen, Stuttgart ²1962.
- Bloch-Smith, E., Judahite Burial Practices and Beliefs about the Dead, Sheffield 1992 (JSOT.S 123).
- Blum, E., Studien zur Komposition des Pentateuch, Berlin 1990 (BZAW 189).
- Braulik, G., Das Deuteronomium und die Geburt des Monotheismus: Haag, E. (Hg.), Gott, der einzige. Freiburg 1985, 115-159 (QD 104).
- Brelich, A., Der Polytheismus: Numen 7 (1960) 123-136.
- Crüsemann, F., Die Tora. Theologie und Sozialgeschichte des alttestamentlichen Gesetzes, München 1992.
- Fowler, J.D., Theophoric Personal Names in Ancient Hebrew. A Comparative Study, Sheffield 1988 (JSOT.SS 49).
- Haag, E. (Hg.), Gott, der einzige. Zur Entstehung des Monotheismus in Israel, Freiburg 1985 (QD 104).
- Halbe, J., Das Privileg Jahwes Ex 34,10-26. Gestalt und Wesen, Herkunft und Wirken in vordeuteronomischer Zeit, Göttingen 1975 (FRLANT 114).
- Halpern, B., "Brisker Pipes than Poetry". The Development of Israelite Monotheism: Neusner, J./Levine, B.A./Frerichs, E.S., Judaic Perspective on Ancient Israel, Philadelphia 1987.
- Hartmann, B., Monotheismus in Mesopotamien?: Keel, O. (Hg.), Monotheismus im Alten Israel und seiner Umwelt, Fribourg 1980, 49-81 (BiBe 14).
- Hoffmann, H.-D., Reform und Reformen. Untersuchungen zu einem Grundthema der deuteronomistischen Geschichtsschreibung, Zürich 1980 (ATHANT 66).
- Hoßfeld, F.-L., Einheit und Einzigkeit Gottes im frühen Jahwismus: Böhnke, M./Heinz, H. (Hg.), Im Gespräch mit dem dreieinen Gott. Elemente einer trinitarischen Theologie. Festschrift W.Breuning, Düsseldorf 1985, 57-74.
- Keel, O. (Hg.), Monotheismus im Alten Israel und seiner Umwelt, Fribourg 1980 (BiBe 14).
- Keel, O. / Uehlinger, C., Göttinnen, Götter und Gottessymbole. Neue Erkenntnisse zur Religionsgeschichte Kanaans und Israels aufgrund bislang unerschlossener ikonographischer Quellen, Freiburg 1992 (QD 134).
- Knierim, R., Das erste Gebot: ZAW 77 (1965) 20-39.
- Lang, B. (Hg.), Der einzige Gott. Die Geburt des biblischen Monotheismus, München 1981.
- Lang, B., Die Jahwe-allein-Bewegung: Ders. (Hg.), Der einzige Gott, München 1981, 47-83.
- Lang, B., Monotheism and the Prophetic Minority. An Essay in Biblical History and Sociology, Sheffield 1983 (The Social World of Biblical Antiquity 1).
- Lang, B., Neues über die Geschichte des Monotheismus: THQ 163 (1983) 54-58.
- Lang, B., Persönlicher Gott und Ortsgott. Über Elementarformen der Frömmigkeit im alten Israel: Fontes atque Pontes. FS H.Brunner, Wiesbaden 1983, 271-301.
- Lang, B., Segregation and Intolerance: Smith, M./Hoffmann, R.J. (Hg.), What the Bible Really Says, Buffalo 1989, 115-135.

- Lang, B., Vor einer Wende im Verständnis des israelitischen Gottesglaubens?: THQ 160 (1980) 53-60 = Ders., Wie wird man Prophet in Israel? Aufsätze, Düsseldorf 1980, 149-161.
- Lang, B., Zur Entstehung des biblischen Monotheismus: THQ 166 (1986) 135-142.
- Lohfink, N., Gott. Polytheistisches und monotheistisches Sprechen von Gott im Alten Testament: Ders., Unsere großen Wörter. Das Alte Testament zu Themen dieser Jahre, Freiburg/Basel/Wien 1977, 127-144.
- Lohfink, N., Zur Geschichte der Diskussion über den Monotheismus im Alten Israel: Haag, E. (Hg.), Gott, der einzige, Freiburg 1985, 9-25 (QD 104).
- Müller, H.-P., Gott und die Götter in den Anfängen der biblischen Religion. Zur Vorgeschichte des Monotheismus: Keel, O. (Hg.), Monotheismus im Alten Israel und seiner Umwelt, Fribourg 1980, 99-142 (BiBe 14).
- Niehr, H., Der höchste Gott. Alttestamentlicher JHWH-Glaube im Kontext syrisch-kanaanäischer Religionen des 1. Jahrtausends v.Chr., Berlin 1990 (BZAW 190).
- de Pury, A., Le monothéisme est-il dangereux? Quelques réflexions à propos des origines de la religion biblique: Zofingia 130 (1990) 493-507.
- Rad, G. von, Theologie des Alten Testaments I, München 1962.
- Rose, M., Der Ausschließlichkeitsanspruch Jahwes. Deuteronomische Schultheologie und die Volksfrömmigkeit in der späten Königszeit, Stuttgart 1975 (BWANT 106).
- Schmidt, W.H., Das erste Gebot. Seine Bedeutung für das Alte Testament: TEH 165, München 1969.
- Schmidt, W.H., "Jahwe und...": Blum, E./Macholz, C./Stegemann, E.W., Die Hebräische Bibel und ihre zweifache Nachgeschichte. FS R.Rendtorff, Neukirchen 1990, 437-447.
- van Selms, A., Temporary Henotheism: Symbolae Biblicae et Mesopotamicae. FS F.M.T. de Liagre Böhl, Leiden 1973, 341-348.
- Schroer, S., In Israel gab es Bilder. Nachrichten von darstellender Kunst im Alten Testament, Fribourg/Göttingen 1987 (OBO 74).
- Smith, M.S., The Early History of God. Yahwe and the Other Deities in Ancient Israel, San Francisco 1990.
- Stolz, F., Jahwes Unvergleichlichkeit und Unergründlichkeit: WuD 14 (1977) 9-24.
- Stolz, F., Monotheismus in Israel: Keel, O. (Hg.), Monotheismus im Alten Israel und seiner Umwelt, Fribourg 1980, 143-189 (BiBe 14).
- Tigay, J.H., Israelite Religion. The Onomastic and Epigraphic Evidence: Miller, P.D./Hanson, P.D./McBride, S.D., Ancient Israelite Religion. FS F.M. Cross, Philadelphia 1987, 157-194.
- Tigay, J.H., You Shall Have No Other Gods. Israelite Religion in the Light of Hebrew Inscriptions, Atlanta 1986 (HSS 31).
- Vorländer, H., Der Monotheismus Israels als Antwort auf die Krise des Exils: Lang, B. (Hg.), Der einzige Gott, München 1981, 84-113.

- Wacker, M.-Th., Aschera oder die Ambivalenz des Weiblichen. Anmerkungen zu einem Beitrag von Georg Braulik: Dies./Zenger, E. (Hg.), *Der eine Gott und die Göttin. Gottesvorstellungen des biblischen Israel im Horizont feministischer Theologie*, Freiburg 1991a, 137-150 (QD 135).
- Wacker, M.-Th., Feministisch-theologische Blicke auf die neuere Monotheismus-Diskussion: Dies./Zenger, E. (Hg.), *Der eine Gott und die Göttin*, Freiburg 1991b, 17-48 (QD 135).
- Weippert, H., *Palästina in vorhellenistischer Zeit*, München 1988 (Handbuch der Archäologie, Vorderasien II,1).
- Weippert, M., Synkretismus und Monotheismus. Religionsinterne Konfliktbewältigung im alten Israel: Assmann, J./Harth, D. (Hg.), *Kultur und Konflikt*, Frankfurt am Main 1990, 143-179.
- Wellhausen, J., *Israelitische und jüdische Geschichte*, Berlin ⁹1958.
- Winter, U., *Frau und Göttin. Exegetische und ikonographische Studien zum weiblichen Gottesbild im Alten Testament und dessen Umwelt*, Fribourg/Göttingen 1983 (OBO 53).
- Zenger, E., Das jahwistische Werk - ein Wegbereiter des jahwistischen Monotheismus: Haag, E. (Hg.), *Gott, der einzige*, Freiburg 1985, 26-53 (QD 104).
- Zenger, E., *Israel am Sinai. Analysen und Interpretationen zu Ex 17-34*, Altenberge ²1985.

DER ARCHÄOLOGISCHE UND EPIGRAPHISCHE BEFUND

TWO ASPECTS IN THE EXCAVATION OF KUNTILLET ʿAĠRUD

ZEEV MESHEL, *Tel Aviv*

This paper is concerned with two possibly related aspects of the finds at Kuntillet ʿAĠrud (Ḥorvat Teman)¹: 1. the names of the gods mentioned in the inscriptions; 2. the palpable influence of the Northern Kingdom of Israel on the site.

1. Names of Gods

The phrase "YHWH... and his ASHERAH" is now well known; the sensation it aroused has made the site famous. It appears at ʿAĠrud in benedictory formulae, in some of which YHWH is combined with the names SHOMERON or TEMAN (if these readings are indeed accepted). We shall present one example of each combination, with the text read as suggested by the author.

ʔmr ʔ[šy]w hm[l]k ʔmr lyhl[]wlyw ʕšh wl[] brkt(y) ʔtkm lyhwh šmrn
wl ʔšrth

A[shy]o the king said: Tell x, y and z, may you be blessed by YHWH of Shomeron (Samaria) and his ASHERAH.

¹ Last summary: Meshel 1992.

The first suggested reading, *shomerenu*, "who guards us", was inspired by the biblical conception of a wholly universal God, not associated with any definite geographical object, region or place. However, since the name "Teman" has been deciphered in several inscriptions, and it seems clear that the universal God represents a biblical ideal rather than a contemporary reality, we suggest that *shomeron* is the correct reading, referring, of course, to the capital of the Northern Kingdom of Israel².

*ʔmr ʔmryw ʔmr lʔd(w)ny h[ʃ]l[m] ʔt(h) brktk lyhwh t(y)mn wl ʔʃrth
ybrkk wyʃmrk wyhy ʕm ʔd(w)ny [-]*

Amartyo said: Tell my lord, may you be well and be blessed by YHWH of Teman and his ASHERAH. May he bless and keep you and be with you.

To our mind, the term "Teman" should be understood here not as referring to a well-defined place³, but in the general sense of "The region of the far south" - the direction in which regular visitors to the site were probably headed.

We shall not discuss the significance of the phrase "YHWH... and his ASHERAH" here, as we can add nothing to the present debate on that count⁴. If it is considered to indicate the existence of a pantheon of deities, our third example may provide evidence of something like syncretism. We are referring to a fragmentary inscription on plaster, apparently part of an ancient theophanic poem describing the revelation of God. It is reminiscent of similar passages in the Bible, though here BA^cAL and EL appear in poetic parallelism:

*-]/wbzr(w)h.ʔlbr[-
-]/wymś(w)n.hr(y)m / wyd(w)k(w)n.gbr(wny)m[-
-]/wśdʃ.ʔly[-
-]/lbrk.bʕlby(wm) mlh[mh]
-]/lsm(.)ʔlby(wm) mlh[mh]
...And when EL rose up...
and hills melted and peaks were pounded...
...? ...
bless BA^cAL in the day of war...
(bless) the name of EL in the day of war...*

² Emerton 1982.

³ Ahituv 1992, 159.

⁴ Miller/Hanson/McBride 1987.

Finally, it should be noted that the name YHW(H) appears in one inscription by itself, not combined with any other name. Thus we read, in a benedictory inscription incised on the rim of a large stone bowl:

l'bdyw bn ʿdnh brk h' lyhw(h)

(donated) by Obadio son of ʿAdnah, may he be blessed by YHW(H).

As we know, some of the inscriptions from Kuntillet ʿAḡrud accompanied drawings⁵. Although the relationship between the content of the inscriptions and the scenes depicted is a matter of dispute, some of the latter undoubtedly represent gods. The most interesting drawing accompanies the first inscription cited above. It features two figures of the god Bes, standing by a figure seated on a throne and playing a lyre. If this third figure indeed represents ASHERAH⁶, who is represented by Bes?

One must, therefore, agree with the title of Emerton's article⁷: the inscriptions and drawings from ʿAḡrud do indeed throw "new light on Israelite religion", at least in the period up to and including that of the site (it has been dated to around 800 BCE).

2. Strong Influence of the Northern Kingdom of Israel

The location of the site, some 50 km south of Kadesh-Barnea, near the road that ran then, as now, toward Elat and Southern Sinai, seemed to imply an association with Judah. This was our assumption throughout all seasons of the excavation, and it was reinforced by the discovery that a considerable part of the pottery found at the site was indeed Judahite. Doubts were aroused only after the phrase "YHWH ŠMRN", in the sense of Shomeron = Samaria, had been deciphered. Why should the capital of the Northern Kingdom figure in the expression? How could the name of the northern city have come all the way to this isolated, remote spot? In fact, this is not the only Israelite epigraphic feature in the inscriptions. In all the proper names that include theophoric elements, that element is YW - the typical form in the Northern Kingdom, rather than the YHW of Judahite forms. Besides

⁵ Beck 1982.

⁶ Dever 1984.

⁷ Emerton 1982.

the three names of this type in the inscriptions cited above, other inscriptions include the names $\text{šm}^{\text{c}}\text{yw}$, $^{\text{c}}\text{zyw}$. Possibly, the form of the Tetragrammaton in the Obadio inscription - YH rather than the full form - may be Israelite rather than Judahite⁸. However, no definite conclusion can be drawn, since all other occurrences have the Tetragrammaton in full.

Further Israelite influence may be discerned, we believe, in the fact that some of the inscriptions on plaster, though in Hebrew like all the inscriptions at $^{\text{c}}\text{Agrud}$, are written in Phoenician script. The shape of some of the letters is typically Phoenician; and if the word $^{\text{r}}\text{rth}$ derives from $^{\text{r}}\text{rt}$, it too is Phoenician⁹.

As a final comment in our discussion of Israelite influence in the inscriptions, it is an interesting point that Ahituv, in his recent book, includes the $^{\text{c}}\text{Agrud}$ inscriptions in the chapter on inscriptions from the Northern rather than the Southern Kingdom. Some reserve, however, should be attached to his comment that "the Israelite association of the site is in good agreement with the biblical tradition about the journey of the Israelite prophet Elijah to Horeb"¹⁰.

Two techniques were used in parallel to determine the sources of the $^{\text{c}}\text{Agrud}$ pottery: typology and archaeometry. Typological conclusions were drawn in the conventional way, by seeking similar shapes in pottery assemblages from as many published sites as possible. It turned out that some of the vessels, mainly the large pithoi used as storage jars, have exact parallels in Judah; others recall types from the southern coastal region and inner plain, and still others from northern Palestine and even Phoenicia. The archaeometric technique of Neutron Activation was applied to a few sample pieces of pottery from several groups¹¹. To our surprise - and gratification - the results agreed with our typological conclusions, indicating not only similarity in shape but also that the vessels themselves originated in the regions mentioned. We thus have evidence of lines of communication to Kuntillet $^{\text{c}}\text{Agrud}$ from Judah, the coastal region and northern Palestine - the ancient Kingdom of Israel.

⁸ Ahituv 1992, 153.

⁹ Lemaire 1984.

¹⁰ Ahituv 1992, 152.

¹¹ Gunneweg 1985.

Summary

In view of the obvious Israelite influence, on the one hand, and the contact with Judah and the coastal region, on the other, we concluded that the site at Kuntillet ʿAğrud was established on the initiative of one of the kings of Israel, or a king of Judah who maintained contacts with (or was directly influenced by) the Kingdom of Israel. The location, alongside the ancient road from the southern coastal region, through Kadesh-Barnea, to Elat and Ezion-Geber; the period, around 800 BCE; and the conclusion outlined above - all these suggest that the monarch in question might be Jehoash, king of Israel, who defeated King Amaziah of Judah, breached the walls of Jerusalem and looted the Temple and the Royal Palace (II Reg 14,1-16; II Chr 25,1-24). We may in fact conjecture that Jehoash and Amaziah fought to gain control over the road to Elat as an outlet to trade with the Red Sea and Ophir. A precondition to that end was control of Edom, against which, the Bible tells us, the two kings concluded a military alliance. Amaziah, however, violated the agreement, defeated Edom single-handedly and apparently planned to reestablish the trade route and enjoy the profits himself. Jehoash marched against him, invaded Judah and, perhaps aided by the Phoenicians, seized control of the road to Elat. Would it be a flight of imagination to suggest that the wayside shrine at Kuntillet ʿAğrud reflects these events?

LITERATURE

- Ahituv, S., *Handbook of the Ancient Hebrew Inscriptions*, Jerusalem 1992.
- Beck, P., *The Drawings from Horvat Teman (Kuntillet ʿAjrud)*: Tel Aviv 9 (1982) 3-86.
- Dever, W.G., *Ashera, Consort of Yahweh? New Evidence from Kuntillet ʿAjrud*: BASOR 255 (1984) 21-37.
- Emerton, J.A., *New Light on Israelite Religion. The Implication of the Inscriptions from Kuntillet ʿAjrud*: ZAW 94 (1982) 2-20.
- Gunneweg, A.H.J. et al., *The Origin of the Pottery of Kuntillet ʿAjrud*: IEJ 35 (1985) 270-283.
- Lemaire, A., *Date et origine des inscriptions hébraïque et phéniciennes de Kuntillet ʿAjrud*: Studi epigrafici e linguistici 1 (1984) 131-143.

Meshel, Z., Kuntillet 'Ajrud: *AncB Dictionary* 4 (1992) 103-109.

Miller, P.D. / Hanson, P.D. / McBride, S.D. (eds.), *Ancient Israelite Religion. Essays in Honour of F. M. Cross*, Philadelphia 1987.

ANCIENT ISRAELITE RELIGION: HOW TO RECONCILE THE DIFFERING TEXTUAL AND ARTIFACTUAL PORTRAITS?

WILLIAM G. DEVER, *Tucson (Arizona)*

Introduction

Until the mid-19th century, the study of the religion of ancient Israel seemed to pose few problems. The Hebrew Bible contained abundant material on religion (indeed its writers seemed obsessed with the subject); and it was thought that the Bible could be read in straightforward fashion as a textbook on Israelite history and religion. Matters were complicated enormously, however, with the birth of modern literary and other critical methods; and, as I shall show, the "archaeological revolution" of the 20th century called traditional views even more into question. Moreover, recent archaeological discoveries have challenged *all* reconstructions of Israelite belief and practice based on literary evidence alone. This suggests that however well the Hebrew Bible may be understood with modern methods, it is *in itself* an incomplete and inadequate witness to the actual nature of ancient Israelite religion. (In the following, I shall use the term "Israelite" in a composite sense, to describe conditions in both Israel and Judah; and shall restrict that largely to the pre-Exilic period.)

Here I shall suggest ways out of this apparent dilemma, that is, a means of *reconciling* the two classes of data we possess - textual and artifactual - in order to produce a synthetic portrait that may be closer to the ancient reality (although trying to avoid the positivist pitfalls of

von Ranke's "wie es eigentlich gewesen war"; neither the archaeologist nor the historian can ever actually know that)¹.

I. The Hebrew Bible as a Source of Information About Ancient Israelite Religion

It is my contention that the literary sources - in this case, almost exclusively the texts of the Hebrew Bible - provide only a partial and often distorted picture, particularly of actual Israelite religious *practice*, or "popular religion". There are several reasons for this limitation.

A. *Limitations of the Literary Tradition*

First, the literary tradition (i.e., the Hebrew Bible) in the form in which it has come down to us is obviously late. The corpus is post-exilic in date (even later), made up of composite texts edited and put together long after the events that the tradition purports to describe. Not only is the resultant portrait of Israelite religion artificial and highly idealized, but it is arbitrarily projected back upon Monarchical and Early Israel in defiance of the facts. It is "revisionist history" at its most extreme. The Biblical authors - *especially the prophets and the final redactors of the Deuteronomistic and Priestly schools* - tell us not so much what Israelite religion *was*, as what they piously wish it *had* been (and presumably would have been, had their elitist, orthodox party been in effective control). Clearly, such a source for modern history-writing is so biased that it can be used only with great caution, and preferably with the sort of external controls that archaeology alone can provide.

¹ Cf. the perceptive remarks on positivist historiography by Knauf (1991).

B. Unwarranted Assumptions of the Literary Tradition

The major aspects of Israelite religion upheld in the Biblical tradition are all *presuppositions* about the past, not actual descriptions; and most have been shown by archaeological discoveries to be either unlikely or even false. To set the stage for our discussion, let us list the presuppositions of the final or D and P versions of the tradition (although there are older, more authentic historical sources preserved therein, as we shall see).

1. *Central Sanctuary.* There is only one legitimate, central sanctuary, especially for the Deuteronomists: the Temple in Jerusalem. Household shrines and local religious installations, such as Canaanite-style *במות* or "high places", are strictly proscribed, much more so full-fledged temples of any kind.

2. *Jerusalem Priesthood.* All matters of a religious nature are in the hands of a centralized priestly establishment in Jerusalem, which derives its authority not only from divine revelation but also from an unbroken priestly line going back to Aaron, the brother of Moses, in the pre-Israelite era of the Tabernacle in the Wilderness.

3. *Liturgy and ritual.* An elaborate liturgy and ritual focuses entirely on the Jerusalem cultus, and this characterizes the religious belief and practice of Israel as a *whole*. The cult involves a rigid liturgical calendar; numerous annual festivals and feasts in which all Israelite males must participate; an elaborate, numerous, and costly series of daily animal sacrifices in the Temple; and countless, complex provisions for ritual purity that govern every aspect of individual, daily life. All of these institutions are regarded as belonging to Mosaic legislation, i.e., as being the essence of keeping the Torah, the fundamental precept of Israelite religion.

4. *Mosaic Yahwism.* At the heart of Israelite religious belief and practice is Yahwism, exclusive loyalty to a male national deity who has no rivals: "You shall have no other gods before me." This monotheism did not evolve over time but distinguished Israel from beginning to end. This immutable Yahwism originated with Moses at Sinai and is already fully enshrined in the Pentateuch, Israel's original "constitution".

5. *State religion.* This "official", monolithic, priestly, state-sponsored version of Yahwism is simply presumed throughout the post-Exilic Biblical tradition. But did such a situation ever really *exist full-blown*

earlier in the Monarchy? And does not such a presumption cloud our vision of whatever reality there was?

II. Recent Archaeological Data and the Illumination of Ancient Israelite Religion

A. Questioning the Assumptions of the Literary Tradition.

We have outlined above five "essential characteristics" of Israelite religion that the later literary tradition assumes. Now we shall see that recent archaeological discoveries cast doubt upon every one of these.

1. *Central Sanctuary.* The Jerusalem Temple never actually served as the sole central sanctuary, even in the period of the United Monarchy. During the Divided Monarchy, we know of many local sanctuaries, shrines, and even a full-fledged temple.

(a) At Dan, the northern capitol, Israeli archaeologists have uncovered a 9th-8th cent. B.C. monumental *במה* or sacrificial platform (perhaps the very structure referred to in I Reg 12,31), with a nearby tri-partite temple, our first actual example of the Biblical *לשכה*, mentioned in many texts, with a sacrificial altar and shovels, the whole area surrounded by a temenos wall. Among the associated paraphernalia are an olive-pressing installation; large and small four-horned stone altars; numerous offering stands, cultic vessels, and a *naos*; a bronze-working installation and a fine bronze scepter; and both animal and human figurines². I have no hesitation in saying that this complex is the actual Royal Sanctuary of Jeroboam and the succeeding kings of northern Israel. And all its features (except the *במה*) are either unknown to the Biblical writers, or else would have been denounced by them. Which witness is superior?

(b) At Megiddo, American archaeologists long ago found a small household shrine in a courtyard belonging to Stratum VA/IVB, precisely the Solomonic period. It features horned altars, offering stands, and cultic vessels³. Did Jerusalem priests, if any, preside here?

² See further Biran 1974, 106.107; *ibidem*: 1986; Stager/Wolff 1981.

³ Loud *et al* 1948, 45.46, figs. 100-102.

(c) At nearby Ta'anach, another 10th cent. B.C. shrine is even more significant. The late Paul Lapp's "Cultic Room" features another large olive-press; astragali (for reading omens); a stone mold for casting Asherah (or "Astarte") figurines in large numbers; and two remarkable terra-cotta offering stands with Canaanite-style iconographic motifs. These include a bullock bearing a winged sun-disc; the "sacred tree" flanked by two animals; winged cherubs with human and lion faces; and especially a nude, *en face* female figure grasping two lions by the ears, who can only be Asherah, the wellknown "Lion Lady" of Canaan⁴. Again, this material may be disconcerting to some; but the 10th cent. B.C. date and Israelite context are beyond dispute.

(d) At Tell el-Far'ah, Biblical Tirzoh, the pre-Omride capitol of the northern kingdom, French archaeologists have recently published several 10th cent. B.C. cultic items, including a public shrine near the city gate with another olive-press and a standing monolith (the Biblical מַצֵּבָה); numerous animal and human figurines; and a well preserved terra cotta *naos*, or model temple for household use, in whose doorway must once have stood a representation of a deity (or a pair of deities?)⁵. Such *naoi* are now well known in Late Bronze Age Canaan, in Iron Age Phoenicia and Cyprus, and in Transjordan; but they have scarcely received the attention they deserve. What is such a *naos* or household shrine, associated with Asherah, doing at a 10th cent. B.C. Israelite shrine?

(e) At Lachish, Israeli archaeologists have brought to light "Cult Room 49", a small 10th cent. B.C. shrine with low benches around the walls; numerous cult vessels and offering stands; and horned altars⁶.

(f) The sanctuary at Arad, in the northern Negev desert, although problematic in date and interpretation because of poor excavation and publication, is of great importance since it is a full-fledged, tripartite temple of the Monarchy. The structure features a large stone and mudbrick altar in the unroofed outer room (the Biblical אֶלְתָּן), at the base of which were found offering stands; remains of burned animal bones; a platter bearing the Hebrew letters *qôph kâph*, an abbreviation for *qodesh hâ-kôhanîm*, "sacred/set apart (for) the priests"; and an exquisite bronze lion (no doubt an Asherah-symbol). The middle chamber (the Biblical הֵיכָל), to which the public presumably had

⁴ Lapp 1967; further on the cult stand, see Hestrin 1987.

⁵ Chambon 1984, Pl. 63-66; Plan V. For other *naoi*, see Weinberg 1978. Add now Bretschneider 1991, 129-135.

⁶ Aharoni 1975, 26-32.

access, has few features and may have been an assembly room. The small inner chamber (the Biblical **דביר**) has an entrance flanked by two stone altars that showed evidence of burned resinous (?) substance and contained two monoliths (**מצבות**) against the rear wall⁷.

(g) A final sanctuary or temple of ca. the 8th-7th cent. B.C. no doubt once stood at nearby Beersheva. Aharoni's reconstruction, based largely on evidence "in the negative," has been widely questioned, as has his contention that the building was deliberately destroyed in the Hezekiah reforms. The life-sized horned altar reconstructed from pieces found in reuse elsewhere, however, is tangible enough - indeed, the first such altar ever found that conforms to Biblical descriptions of large altars of Yahweh located in the Biblical "cities of refuge", to which fugitives could cling (cf. I Reg 1,50-53; 2,28-34)⁸.

2. *The Jerusalem priesthood.* There must have been *many* priests officiating outside Jerusalem in the countryside, whether recognized as being of the "legitimate" Aaronide line or not. We have already noted the Arad inscriptions with names of priestly families. On the other hand, many of the smaller household shrines would not have needed (or could have afforded) the services of official priests. Apparently in the earlier periods, outside priestly circles in Jerusalem any freeman of Israel could offer prayers and sacrifices, although this came later to be regarded as a violation of the Law.

3. *Liturgy and ritual.* We have already hinted at the lack of elaborate priestly ritual at many local Israelite shrines and sanctuaries. On *principle*, it is unlikely that such vast quantities of sacrificial animals as described in the Biblical texts were ever offered, even in the Jerusalem temple. As for the annual festivals, the entire male population of Israel could never have fit inside Jerusalem's walls much less in the Temple precinct. Finally, a liturgy as complex as the Biblical tradition assumes would probably have been unintelligible to most early Israelites, illiterate as many probably were.

The above is, of course, necessarily speculative; but a final speculation may be more *à propos*. It is a curious fact that only one reasonably certain Israelite cult installation of the period of the Judges has ever been found - in a period when "Yahwism" was supposedly the chief defining characteristic of "Israelite" ethnicity: Mazar's "Bull Site" in

⁷ Aharoni 1968; Herzog *et al* 1984; Ussishkin 1988.

⁸ Aharoni 1974.

Ephraim⁹. The only major artifact there, however, is a bronze bull, nearly identical to a Late Bronze Age bull from Hazor, and inevitably reminiscent of the chief epithet of the principal deity of the Canaanite pantheon, "Bull El". Most Iron I sites that have been surveyed or excavated have produced nothing cultic whatsoever, even Biblical "cult centers" like Shiloh. The 12th cent. B.C. "Temple of Ba'al/El Berith" at Shechem, while no doubt used as a temple in early Israel, is not an Israelite construction but is reused from the Canaanite Middle-Late Bronze Ages. (And even the Biblical tradition, if it does refer to this actual structure, suggests that this temple was dedicated not to Yahweh but to Ba'al or El.) Is this apparent absence of evidence for the role of organized, establish-centered religious institutions in pre-Monarchic Israel merely the result of the accidents of excavation; or is it perhaps indicative of the modest role actually played by organized religion, Yahwist or other, in the formative era? Only further excavation will decide.

Finally, on the problem of ritual, we must remark that not only do we have relatively little paraphernalia of the Israelite cult throughout the Monarchy, but what we *do* have is either unmentioned in the Bible, or does not fit the descriptions that we have in the texts. We have examples of small horned altars; terracotta offering stands; *naoi* or model temples; *kernoi* (or "trick vessels", probably for libations); "rattles" for musical offerings; and hundreds of Asherah ("Astarte", or *dea nutrix*) figurines. Yet *none* of these items can be identified for certain in any Biblical text! (Only the offering-shovels from Dan are known from the Bible.) Again, the material remains of the cult - surely our best evidence for actual religious practice - suggest something very different from most Biblical descriptions of Israelite religion. Which source of information is more reliable, more persuasive: a heavily edited, "frozen" literary tradition; or *realia* that come down to us directly through archaeological preservation, have not been pre-selected, are not subject to layers of later Jewish and Christian bias and re-interpretation?

4. *Mosaic Yahwism*. Archaeological evidence suggesting that Israelite belief and practice in the Monarchy was not exclusively Yahwistic has long been known. The 8th cent. B.C. Samaria ostraca, discovered

⁹ Mazar 1982. The only other possible 12th cent. B.C. Yahwistic shrine would be Zertal's Mt. Ebal installation, which is probably not a shrine at all. Cf. Zertal 1986/1987; and cf. Kempinski 1986.

in 1908-1910 and in the 1930's, have a rather high proportion of Israelite personal names compounded not with Yahweh or El, but Ba'al. One can, of course, argue that this material is northern, or comes from elitist circles, and is thus "atypical", but that seems disingenuous to me. Certainly Jeffrey Tigay's recent attempt to use this and other onomastical evidence to argue that Israelite religion throughout the Monarchy was monotheistic and exclusively Yahwist falls apart, on methodological grounds if no other, as a number of critics have pointed out¹⁰.

More recently, a mass of archaeological data has accumulated that points to the persistence of the cult of Asherah, the old Canaanite Mother Goddess (see above, on Ta'anach, Tell el-Far'ah, Arad, the "Astarte" figurines, etc.; and add the ivories depicting the "woman-at-the window", more likely Asherah in her temple than a "cult prostitute" as usually assumed). The most convincing archaeological evidence, however, is textual. Tomb II at Khirbet el-Qom, west of Hebron, which I excavated in 1968-1969, produced an 8th cent. B.C. inscription (No. 3) that remained enigmatic for some time but now reads, according to broad consensus:

ʔUriyahu, the Prince, wrote this.
Blessed be ʔUriyahu by Yahweh;
And from his enemies he has saved him by
his (i.e., Yahweh's) Asherah¹¹.

The attempts of some Biblical scholars to get around this relatively clear reference to Asherah as a co-agent of blessing with Yahweh, and undoubtedly conceived in popular circles as his consort, are instructive. Can one really argue that the Hebrew word *ʔašērāh* here means only "an asherah," i.e., a cult-image of some sort (or "tree," as the sources often interpret the word)? Why say "his" Asherah, as the text clearly does? There are, of course, grammatical difficulties; but at the very least, we have here a witness to the cult of Asherah. If the "asherah" were *only* a symbol, it would have ceased to be; it was the popular cult *behind* the symbol that gave it its awesome power.

As though Khirbet el-Qom were not sufficient, we now have the abundant textual material from the 8th cent. B.C. Judean shrine (*sic*)

¹⁰ Tigay 1986.

¹¹ The Bibliography on the Khirbet el-Qom inscriptions has proliferated too much to cite in full; but for the latest notices, with references, see: Smith 1990, 16.88; Keel/Uehlinger 1992, 270.271.

at Kuntillet 'Aḡrud, on the eastern Sinai caravanserais routes. Since Professor Meshel presents this material, I leave the details to him. But I must point out that once again many Biblical scholars and Palestinian archaeologists persist in denying the obvious: that here "Yahweh's Asherah" appears again in a blessing-formula, and this time with accompanying drawings that I have shown almost certainly depict the Great Lady herself, seated on a throne, as *Yahweh's consort*¹².

Why should this new evidence on the cult of Asherah be surprising? A number of Biblical scholars have recently shown that until very late in the Monarchy (i.e., the Deuteronomic era in the late 7th cent. B.C.) Asherah was not only commonly venerated in Israel, but her cult was identified with the "official" cult of Yahweh, even in the Temple in Jerusalem. I refer to distinguished studies by G. Ahlström, D. N. Freedman, B. Halpern, S. Olyan, J. Day, M. S. Smith, O. Loretz, N. P. Lemche, S. Ackerman, R. Albertz, and others¹³. Nor can this combination of cults be dismissed as "syncretism", "foreign", or a typical element of "folk religion" confined to the illiterate. Asherah was apparently fully accepted in official circles from the beginning, thought as much a "native Israelite" deity as Yahweh (and certainly as much as "Israelite" El, who had been her old consort at Canaanite Ugarit). Even the 8th-7th cent. B.C. prophets do not necessarily inveigh against her directly. Not until the time of the Josianic reform - at the very *end* of Israelite-Judean history - does Asherah become anathema; and even this attempt at suppression was unsuccessful, as Ackerman has shown¹⁴.

Although *later* suppressed, and almost entirely lost to view in Rabbinical texts, Asherah nevertheless re-emerges in Kabbalistic Judaism of the medieval period as the "Shekinah", Yahweh's presence in this world. The Shekinah is actually called the "Matronit", and even the "Bride of Yahweh", in certain texts, as the noted authority the late Gershon Scholem has shown. I would argue that both the Shekinah in later Judaism and Mary in Roman Catholicism are late reflexes of the cult of the Canaanite Mother Goddess Asherah in Israel - "Asherah Abscondita", as I have called her, at long last resurrected (if not reinstated) through modern archaeological discoveries.

¹² See Dever 1984. Add now Keel/Uehlinger 1992, 237-321.

¹³ References are too numerous to cite in full; but see especially Olyan 1988; Smith 1990, 80-114; Keel/Uehlinger 1992 *passim*; Hadley: Yahweh's Asherah in the Light of Recent Discoveries (forthcoming).

¹⁴ Ackerman 1992.

5. *State religion*. Elsewhere I have suggested that nearly all recent works on Israelite religion are deficient, because they are text-based and scarcely even refer to the rich archaeological discoveries that are increasingly illuminating the *actual* cultic practices of the majority in ancient Israel. It is no coincidence that the latest summary - the Cross *Festschrift*, entitled "Ancient Israelite Religion" (1987) - marks a shift of focus, precisely because archaeologists are among the writers, and several of the authors do attempt to struggle with the archaeological data, which are not easily reconciled with conventional portraits based on texts alone. The result is a new and healthy focus on what is often called "popular", "folk", or "family" religion¹⁵. A most promising approach is the recent monograph of one of Cross' students - not by coincidence, I think, a woman: Susan Ackerman's "Under Every Green Tree: Popular Religion in Sixth-Century Judah".

Unfortunately, two problems plague the fledgling discussion. (1) "Popular" religion remains a nebulous, unfamiliar, and thus somewhat suspicious concept. (2) Many scholars can scarcely conceal their elitist bias, which is contemptuous of a "folk" religion that presumably would have appealed only to the ignorant masses, and can thus be dismissed as aberrant - an improper expression of "genuine" religion (i.e., like their own).

Let us begin by moving toward a working definition of "popular" religion. (1) "Popular" religion is an alternate, non-orthodox, non-conformist mode of religious expression; (2) It is non-institutional, lying outside priestly control or State sponsorship. (3) Because it is non-authoritarian, "popular" religion is inclusive rather than exclusive; it appeals especially to minorities and to the disenfranchised (in the case of ancient Israel, most women); in both belief and practice it tends to be eclectic and syncretistic. (4) "Popular" religion focuses more on individual piety and informal practice than on elaborate public ritual, more on cult than on intellectual formulations (i.e., theology). (5) By definition, "popular" religion is less *literate* (not by that token any less complex or sophisticated) and thus may be inclined to leave behind more traces in the archaeological record than in the literary record, more ostraca and graffiti than classical texts, more cult and other symbolic paraphernalia than Scripture. (6) Nevertheless, despite these ap-

¹⁵ A refreshing exception is the recent, magisterial work of R. Albertz (1992). Albertz distinguishes between (1) "State/National (*Volk*) religion; (2) Local religion (*Orts-religion*); and (3) Family religion (my "folk/popular" religion).

parent dichotomies, "popular" religion overlaps significantly with official religion, if only by sheer force of numbers of practitioners; it often sees itself as equally legitimate; and it attempts to secure the same benefits as all religion, i.e., the individual's sense of integration with nature and society, of health and prosperity, of ultimate well-being.

The major elements of "popular religion" in ancient Israel, as we can gather both from sub-strata of the Biblical text and archaeology, probably included: frequenting *במון* and other local shrines; the making of images; veneration of *אשרים* (whether sacred-trees or iconographic images) and the worship of Asherah the Great Lady herself; rituals having to do with childbirth and children; pilgrimages and saints' festivals; *מרחץ* feasts; various funerary rites, such as libations for the dead; baking cakes for the "Queen of Heaven" (probably Astarte); wailing over Tammuz; various aspects of solar and astral worship; divination and sorcery; and perhaps child sacrifice. These and other elements of "folk" religion are often assumed to have characterized the religion of "hearth and home", and thus to have been almost the exclusive province of women. That assumption, typically made by male scholars, inevitably carries with it a note of condescension. After all, women in ancient Israel were largely illiterate and marginalized; they played an insignificant role in the socio-political processes that shaped Israelite life and institutions.

Recently, however, several female scholars have challenged the convention, for instance, Phyllis Bird in her "Israelite Religion and the Faith of Israel's Daughters". She acknowledges that "visits to local shrines, pilgrimages, and individual acts of petition and dedication related to particular needs were favored by women and better suited to the general rhythms and the exigencies of their lives than were the major communal rites and celebrations"¹⁶. It seems to me that it is wrong to regard these concerns of women as "marginal", much less as somehow not properly religious (i.e., merely "superstitious"). What *is* the ultimate reality with which religion should be concerned? Surely a *broader* concept of religion, as Bird says, would include "a wider area of practice, feeling, and cognition characterized by understanding of social obligation and welfare, of duty to family, community, nation, or people, of 'right' action or conduct pleasing to God". Carol Meyers has also explored the neglected role of women in ancient Israelite religion by focussing on the "household mode of production" that characterized

¹⁶ Bird 1991, 97-108 (especially pp. 102f).

ancient Israel's economy and society, which was, of course, influenced by women to a considerable degree. Her book "Discovering Eve: Ancient Israelite Women in Context" (1988) is an excellent prolegomenon to a fuller discussion of women's cults and their relevance¹⁷.

If the above description of such widespread "popular" or "folk" religion in ancient religion is acceptable, it will be impossible in future to relegate such religion to a secondary, inferior place, as almost all previous studies of ancient Israelite religion have done. Yet only archaeological data - the study of the *material remains* of the cult - can adequately illuminate such "popular" religions in the remote past, which have tended to "disappear" in the literary tradition.

*B. Undermining the Very Foundations -
or Posing the Question Correctly?*

Most of the assumptions of the literary tradition summarized above rest upon a prior, fundamental assumption that archaeology challenges: that of a "Mosaic Age" in which monotheistic Yahwism emerged fully developed. Mosaic Law and polity are thought to have provided the impetus for the development of later Israelite ethnicity, and it must therefore have been constitutive of a distinctive "Israelite" religion, culture, and State. But how does such a Biblical viewpoint now fare?

First, there is an overwhelming consensus among both archaeologists and Biblical scholars today that the emergence of early Israel in Canaan resulted not from a military invasion from the outside, as the Biblical tradition has it, but was rather the result of internal socio-economic changes as displaced Canaanite abandoned the Late Bronze Age Canaanite city-states and colonized the hillcountry frontiers of central Palestine, the northern Negev, and Lower Galilee around 1200 B.C. This process has been amply documented in Israel Finkelstein's "The Archaeology of the Israelite Settlement" (1987)¹⁸. There is abso-

¹⁷ Meyers 1988. See also her provocative essay, Meyers 1991a. Elsewhere I have also called attention to the need for an archaeological *and* textual reconsideration of the household (or "domestic") means of production, in my Unresolved Issues in the Early History of Israel (Dever 1991a); see also the essay in the same volume by Jobling (1991).

¹⁸ Finkelstein 1988; for a review, see Dever 1991b.

lutely no extra-Biblical or archaeological evidence whatsoever for an Exodus or Conquest, and therefore no possibility of reconstructing a formative "Mosaic Age" - indeed, no *need* for it. And far from being early, true monotheism (i.e., not merely henotheism) now appears to most scholars to be an Exilic and post-Exilic development. As for "Yahwism", we simply do not know either where or how it originated, or even what it meant in the earliest period (i.e., the 12th-11th centuries B.C.). The Biblical texts are all considerably later (except possibly for some of early poetry); and, as we have seen, there is no direct archaeological evidence of Yahwism before the 10th century B.C. (if then).

III. A Brief Assessment of Recent and Current Scholarship

Before moving on to describe what the prevalent "popular" religions (many, not just one) may have looked like in ancient Israel, it may be instructive to point out some of the reasons for the biases of the literary tradition and approach, ancient and modern, and to note their deleterious effects on efforts to understand ancient Israelite religion on its own terms.

The fundamental problem, it seems to me, is scholars' "over-intellectualization" of religion - the attempt to reduce what are essentially emotional and psychological phenomena to overly-rational schematizations. In this enterprise, theology takes precedence over cult, "correct" belief over actual religious practice. In ancient Israel, such a definition of religion was, of course, carried out largely not only by elites, but by the males who dominated in a patriarchal society. I would suggest that this approach to religion suffers from being a gender-bound definition: a male "verbal" *Gestalt*, over against a more "visceral" female one¹⁹.

¹⁹ I do not mean to imply that "biology is destiny," or even that differing social conditioning of males and females is necessarily determinative. I do, however, tend toward a value-judgement, namely that women's typical concerns may be more fundamentally related to reality than those of many men, and that their intuitive, nurturing approach to human experience gives them different, possibly unique, but equally valid insights into the nature of religious belief and practice. See further the provocative remarks of Bird and Meyers, cited in nn. 16 and 17 above. There is also a considerable recent bi-

(1) This process of rationalization, by which the establishment coopts religion, and eventually turns it into coercion (i.e., to meet the needs of the State, rather than the individual), began in ancient Israel already in the early Monarchy. One does not have to subscribe to the now largely discredited "Myth and Ritual" or "Royal Theology" schools to see how crown, court, and priestly circles mutually reinforced each other throughout most of the Monarchy. Even the prophets, sometimes regarded as "populist reformers," were often allied with the system.

(2) The concept of "Scripture", especially in the form of written Torah (i.e., a static literary tradition), came to characterize the remnants of Israelite religion after the destruction of the Temple and the Exile; and this emerged as a full-blown orthodoxy in later Rabbinic Judaism. In essence, the dissident, *minority* position of the extreme, right-wing nationalist religious parties that had shaped the final version of the Hebrew Bible in the post-Exilic period was adopted - and then projected back upon the whole tradition of earlier Israel. As Philip Davies has recently suggested, "Biblical Israel" was invented by the Rabbis in order to suit the conditions of their time (in the same way that the Christian church invented the notion of the "Old Testament")²⁰.

(3) The Christian church, despite its original emphasis under Paul on "freedom from the Law", by the time of the early Christian councils had become as rigidly orthodox as Judaism. Both communities, who claimed the Hebrew Bible alike as their own Scripture, perpetuated this situation throughout the Medieval era under clerical domination, as the *reality* of ancient Israelite religion in all its variety faded further and farther from view - and virtually disappeared until it was brought to light again by archaeology in the 20th cent. Yet the full effects of this "archaeological revolution" have yet to be felt.

(4) The Protestant Reformation, with its doctrine of *sola scriptura*, of the Bible as the *ipsissima verba* of God, did little to liberate the understanding of ancient Israelite religion. In fact, the typical Protestant emphasis on Word over Sacrament resulted in the devaluation of cult and popular piety in general - a prime example of "over-intellectualization". Even modern, liberal Protestant Biblical scholarship has not

bibliography of European feminist Biblical scholars, as seen for example in the contributions of Silvia Schroer and Marie-Theres Wacker in this volume.

²⁰ Davies 1992.

overcome this barrier to understanding, as a glance at most contemporary works on Israelite religion will show (above). And, of course, in Judaism Orthodoxy still prevails, despite the emergence of Conservative and Reform movements. Finally, Roman Catholicism has been preoccupied with its own tradition and dogma, which were scarcely affected at all by the modern critical study of the Hebrew Bible and of ancient Israel until the revolution in Catholic Biblical studies came in the 1950's.

Some of us have recently been advocating a new "secular history" of ancient Palestine - a socio-economic, rather than "political" history, one in which ecological setting and archaeological data may even take precedence over the Biblical texts as sources for history-writing. Examples would be the recent works of T. L. Thompson, "The Early History of the Israelite People " (Brill, 1993); G. Ahlström, "A History of Ancient Palestine from the Paleolithic Period to Alexander's Conquest" (Sheffield, 1993); and Susan Ackerman and myself, "A Sociology of Iron Age Palestine and Biblical Israel"²¹.

Fundamental to all future studies of Israelite religion must be a re-examination of the question of "normative" religion. What *was* normative for ancient Israel? And what *is* normative for moderns hoping to apprehend the nature of that religion (i.e., what is its relevance today)? Who *decides* what is normative, and on what *basis*? On strictly textual evidence, or artifactual data - or both? What is involved here is a crucial question of historiography: how to *write* a history of ancient Israel and its religion?

IV. Toward a Synthetic Portrait of Ancient Israelite Religion

My basic contention is that an adequate, well-rounded, satisfying portrait of Israelite religion can only be drawn by the critical juxtaposition of both textual evidence and artifactual remains. And *both* classes of data *are* "remains", i.e., relics of the past that contain "encoded, symbolic messages" about human thought and behavior; one no more "objective" than the other; the understanding of both dependent upon

²¹ For historiographical prolegomenon, see Dever 1991c; *ibidem*: 1991a.

very similar hermeneutical principles²². Here, however, I shall concentrate only on the role that I think archaeology may play in future, leaving to my able colleagues in Biblical studies the analysis of texts.

A. *Prolegomenon*

A decade ago, when I first became convinced that archaeology and the study of cult was a coming trend, I wrote a detailed programmatic essay, attempting to outline at the beginning a methodology and an agenda²³. I am gratified that this study has been widely quoted; but I cannot honestly say that archaeologically we are much further along today than we were then. Specifically, I called for the early and full recognition of the distinctive *nature* of "cult places" and their paraphernalia; for their proper, interdisciplinary excavation; and for prompt publication that would make the complete data accessible to scholars in several disciplines. We are still waiting for such a systematic project; but meanwhile, data of various sorts have multiplied and must be dealt with.

B. *Some Foci*

Two promising avenues of inquiry may be singled out. (1) First, the Canaanite origins of Israelite religion, while long apparent, need further clarification. Only in that way can we appreciate what may be "unique", and therefore of universal and lasting value, in the religion of ancient Israel. I predict that Canaanite influence will loom even larger in future studies than it has in past. After all, we now know that Israel's major deities (even Yahweh); the basic agricultural and ferti-

²² See my forthcoming essay in L. Hopf, (ed.): *The H. Neil Richardson Festschrift*, entitled *Archaeology, Texts, and History-writing: Toward an Epistemology* (1993). It is at the point of hermeneutics that the recent work of Keel and Uehlinger, taking an art-historical approach to iconography (1992), becomes highly significant. This exhaustive work, with much new material derived from *archaeology*, represents the first step toward the sort of fresh approach toward Israelite religion that I have in mind. See my forthcoming review in *BASOR*.

²³ Dever 1983.

lity motifs of her liturgical calendar; even Solomon's Temple in Jerusalem - *all* go back to Canaanite origins. Even if Israel's faith was, as has been said, historicized and theologized "myth", it is based nonetheless on myth; and the underlying themes of that myth derive partly from the Late Bronze Age culture of Canaan, which exerted a pervasive influence for centuries. As Ezekiel says of Israel (16,3): "Your origin and your birth are of the land of the Canaanites; Your father was an Amorite and your mother a Hittite."

(2) Second, the notion of a crucial role played by the cult of Asherah - still a novelty to most scholars - is likely to be confirmed and enhanced in future. Specifically, scholars must stop refusing to face uncomfortable facts brought to light by archaeology. As a single example, take the Kuntillet 'Agrud discoveries. Several scholars seized on early preliminary notices and declared the "Asherah" inscriptions "Phoenician", not Hebrew - without seeing photographs, and ignoring the neutron activation analysis that showed the pottery to be typically Israelite and Judean (as is the style of the fortress). One distinguished scholar admitted that the large pithos did indeed show "Yahweh depicted in the company of his consort"; but he nevertheless insisted that "the *ʾašērāh* ought to be a wooden cult object associated with the worship of Yahweh"²⁴. *Ought* to be? Why not confront what *is*? Let us look at the realia!

One aspect of the cult of Asherah continues to be neglected - the pillar-base, or so-called "Astarte" figurines that are prevalent throughout Israel and Judah, from the 10th century B.C. onward, especially in 8th-7th century Judah. As many as 3,000 or more are now known, some 2,000 from Jerusalem alone, found in almost every type of context. Pritchard's conclusion in 1943 that these figurines cannot be identified specifically with any known Syro-Palestinian deity is no longer warranted²⁵. Even less defensible is the minimalist assumption of many Israeli archaeologist that these figurines are either simply toys (the "Barbie doll syndrome"), or else are too enigmatic to allow for any explanation²⁶. If an earlier generation of Biblical archaeologists seemed too eager to label everything "cultic", we secular, professional

²⁴ See McCarter 1983, 159, n. 69. Cf. Tigay 1986, 32f, who avoids the dilemma by claiming the 'Agrud is really under "foreign" influence.

²⁵ Pritchard 1943.

²⁶ For a "minimalist" position, see Tadmor 1982. For the latest discussions, see Meyers 1991b; Bloch-Smith 1992.

Syro-Palestinian archaeologists of today have gone too far in the other direction.

Albright was on the right track when he dubbed these *dea nutrix* figurines - representations of the Great Mother, principally in her guise as patroness of nursing mothers. Most of the known Iron II figurines are indeed of that type, showing the lower body as a stylized "pillar", and emphasizing only the breasts - much more chaste than the exuberant Late Bronze Age plaques with their full frontal nudity and often with exaggerated hips and pubic triangle. To be sure, some of the Iron Age figurines depict pregnant women; and minor varieties show a nude woman with a bread-cake, tambourine, or other object clutched to the breast. Taking the admittedly complex evidence together, however, there is only one reasonable solution: these are "Mother Goddess" figurines, which represent the Great Lady in her various guises, by any one of her names: as progenitress of the gods, as well as the bestower of life on all Nature - humans, animals, the produce of the fields.

At Ugarit and elsewhere in the Late Bronze Age the Lady was known principally as Asherah, but sometimes she also appears as Anath, Astarte, Elath, or Qudshu, "the Holy One". By Israelite times, however, her various personae and names had coalesced to Asherah, a term/name that appears more than 40 times in the Hebrew Bible but has been obscured by later redactors and commentators. In at least a half-dozen cases, however, the term *ʾašērāh* must refer to the goddess herself, not simply a totemic object. There is simply no way around it: these are *Asherah* figurines. Their common occurrence in all strata of Israelite and Judean society is proof *par excellence* of the prevalence of the cult of Asherah in the Iron Age, not just among women and in domestic contexts, but probably also in more public cults where men dominated. The Tana^cach mold discussed above for mass-producing them would by itself justify that assumption. And it is worth recalling that Jer 7,18 describes a *family* ritual: children gathering wood, fathers kindling the fire, and the women making cakes for Queen of Heaven. And, according to Jer 44,15ff, the men in the public assemblies were not only fully aware of their wives burning incense and making libation offerings to the Queen of Heaven, but the women themselves were present in the assembly when the prophet denounced these practices.

Conclusion

Once we recognize - and take seriously - the fact that much of the Hebrew Bible is *literature*, rather than history, many so-called "problems" are resolved. We see, for instance, that there is no *a priori* reason to suppose that this elitist literature, especially with its theocratic biases, *should* correspond to the larger reality of life in ancient Israel. What real history the Hebrew Bible *does* contain must be gleaned from "between the lines". Fortunately this is possible, for despite the overriding theological agenda of the writers and editors, they happen to have preserved here and there glimpses of the everyday world. Thus ironically it is in the very polemic *against* "popular" religion that we have almost our only allusions to it. Had the priests, prophets and reformers *really* been able to suppress the popular cults, we would have known nothing about them - at least until modern archaeological discoveries brought their material remains to light again.

It is *archaeology* that provides powerful confirmation of the historicity of the literary *sub-strata* of the Hebrew Bible, allowing almost-forgotten passages describing "exotic" religious beliefs and practices in ancient Israel to be placed in larger cultural context and to breathe with life again. The apparent "conflict" is not between the supposed "pure Yahwism" of the Hebrew Bible and the troublesome, controversial relics turned up by secular archaeologists, but rather between two opposing strands, two contrasting visions of reality, already *within* the literary tradition itself. The conflict is perpetuated by the unfortunate tendency of modern scholars to ally themselves uncritically with what was, after all, the "minority" party, even though orthodoxy did prevail in the end, if not in fact at least in the literary tradition.

Archaeology did not create this conflict; it does not even exacerbate it. On the contrary, archaeology promises to *resolve* it at last, by restoring a proper balance between texts and artifacts, between official propaganda and "popular" cults, in portraying ancient Israelite religion in all its original variety and vitality²⁷.

²⁷ For the "New Archaeology" and its potential contribution to Biblical Studies, see Dever 1985; *ibidem*: 1988; *ibidem*: 1990, Chapter 1; *ibidem*: Biblical Archaeology - Death and Rebirth, forthcoming (1993) in the Congress Volume, Second International Symposium on Biblical Archaeology, Jerusalem, June, 1990.

LITERATURE

- Ackerman, S., *Under Every Green Tree. Popular Religion in Sixth-Century Judah*, Sheffield 1992.
- Aharoni, Y., *Arad. Its Inscriptions and Temple*: BA 31 (1968) 1-32.
- Aharoni, Y., *The Horned Altar of Beer-sheba*: BA 37 (1974) 2-6.
- Aharoni, Y., *Lachish. The Sanctuary and the Residency (Lachish V)*, Tel Aviv 1975.
- Albertz, R., *Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit*, 1992 (GAT 8/1.2).
- Biran, A., *An Israelite Horned Altar at Dan*: BA 37 (1974) 106.107.
- Biran, A., *The Dancer from Dan, the Empty Tomb and the Altar Room*: IEJ 36 (1986) 168-178.
- Bird, P.R., *Israelite Religion and the Faith of Israel's Daughters. Reflections on Gender and Religious Definitions*: Jobling, D./Day, P.L./Sheppard, G.T. (eds.), *The Bible and the Politics of Exegesis*, Cleveland 1991, 97-108.
- Bloch-Smith, E., *Judahite Burial Practices and Beliefs about the Dead*, Sheffield 1992.
- Bretschneider, J., *Architekturmodelle in Vorderasien und der östlichen Agäis vom Neolithikum bis in das 1. Jahrtausend*, Neukirchen-Vluyn 1991.
- Chambon, A., *Tell el-Far'ah I. L'âge du fer*, Paris 1984.
- Davies, P.R., *In Search of Ancient Israel*, Sheffield 1992.
- Dever, W.G., *Material Remains and the Cult in Ancient Israel. An Essay in Archaeological Systematics*: Meyers, C.L./O'Connor, M. (eds.), *The Word of the Lord Shall Go Forth. Essays in Honor of David Noel Freedman in Celebration of His Sixtieth Birthday*, Winona Lake/IN 1983, 571-587.
- Dever, W.G., *Asherah, Consort of Yahweh? New Evidence from Kuntilet 'Ajrūd*: BASOR 255 (1984) 21-39.
- Dever, W.G., *Syro-Palestinian and Biblical Archaeology*: Knight, D.A./Tucker, G.M. (eds.), *The Hebrew Bible and Its Modern Interpreters*, Philadelphia 1985, 31-74.
- Dever, W.G., *Impact of the "New Archaeology"*: Drinkard, J.F./Mattingly, G.L./Miller, J.M. (eds.), *Benchmarks in Time and Culture. Introduction to Palestinian Archaeology*, Atlanta 1988, 337-352.
- Dever, W.G., *Recent Archaeological Discoveries and Archaeological Research*, Seattle 1990.
- Dever, W.G., *Unresolved Issues in the Early History of Israel. Toward a Synthesis of Archaeological and Textual Reconstructions*: Jobling, D./Day, P.L./Sheppard, G.T. (eds.), *The Bible and the Politics of Exegesis*, Cleveland 1991a, 195-208.
- Dever, W.G., *Archaeological Data on the Israelite Settlement. A Review of two Recent Works*: BASOR 284 (1991b) 77-90.
- Dever, W.G., *Archaeology, Material Culture and the Early Monarchical Period in Israel*: Edelman, D.V. (ed.), *The Fabric of History. Text, Artifact and Israel's Past*, Sheffield 1991c, 103-115.
- Finkelstein, I., *The Archaeology of the Israelite Settlement*, Jerusalem 1988.

- Hadley, J., Yahweh's Asherah in the Light of Recent Discoveries (forthcoming).
- Herzog, Z. *et al*, The Israelite Fortress at Arad: BASOR 254 (1984) 1-34.
- Hestrin, R., The Cult Stand from Ta'anach and Its Religious Background: Lipiński, E. (ed.), *Phoenicia and the East Mediterranean in the First Millennium B.C.*, Louvain 1987, 61-77.
- Jobling, D., Feminism and "Mode of Production" in Ancient Israel: Jobling, D./Day, P.L./Sheppard, G.T. (eds.), *The Bible and the Politics of Exegesis*, Cleveland 1991, 239-251.
- Keel, O. / Uehlinger, C., *Göttinnen, Götter und Gottessymbole. Neue Erkenntnisse zur Religionsgeschichte Kanaans und Israels aufgrund bislang unerschlossener ikonographischer Quellen*, Freiburg 1992.
- Kempinski, A., Joshua's Altar. An Iron Age Watchover: BAR 12/1 (1986) 42-49.
- Knauf, E.A., From History to Interpretation: Edelman, D.V. (ed.), *The Fabric of History. Text, Artifact and Israel's Past*, Sheffield 1991, 26-44.
- Lapp, P.W., Taanach by the Waters of Megiddo: BA 30 (1967) 2-27.
- Loud, G. *et al*, *Megiddo II*, Chicago 1948.
- Mazar, A., The "Bull Site". An Iron Age I Open "Cult Place": BASOR 247 (1982) 27-42.
- McCarter, P.K., Aspects of the Religion of the Israelite Monarchy: Biblical and Epigraphic Data: Miller, P.D./Hanson, P.D./Mc Bride, S.D. (eds.), *Ancient Israelite Religion. Essays in Honor of Franc Moore Cross*, Philadelphia 1987, 137-155.
- Meyers, C.L., *Discovering Eve. Ancient Israelite Women in Context*, New York 1988.
- Meyers, C.L., "To her Mother's House": Considering a Counterpart to the Israelite *Bêr 'āb*: Jobling, D./Day, P.L./Sheppard, G.T. (eds.), *The Bible and the Politics of Exegesis*, Cleveland 1991a, 39-51.
- Meyers, C.L., Of Drums and Damsels. Women's Performance in Ancient Israel: BA 54 (1991b) 16-27.
- Olyan, S., *Asherah and the Cult of Yahweh in Israel*, Atlanta 1988.
- Pritchard, J.B., *Palestinian Figurines in Relation to Certain Goddesses Known through the Literature*, New Haven 1943.
- Smith, M.S., *The Early History of God. Yahweh and the Other Deities in Ancient Israel*, New York 1990.
- Stager, L.E. / Wolff, S.R., Production and Commerce in Temple Courtyards. An Olive Press in the Sacred Precinct at Tel Dan: BASOR 243 (1981) 106-182.
- Tadmor, M., Female Cult Figurines in Late Canaan and Early Israel: Ishida, T. (ed.), *Studies in the Period of David and Solomon and Other Essays*, Tokyo 1982, 139-173.
- Tigay, J.H., *You Shall Have No Other Gods Before Me. Israelite Religion in the Light of Hebrew Inscriptions*, Atlanta 1986.
- Ussishkin, D., The Date of the Judean Shrine at Arad: IEJ 38 (1988) 149-159.
- Weinberg, S.S., A Moabite Shrine Group: MUSE. Annual of the Museum of Art and Archaeology 12, Missouri 1978, 30-48.
- Zertal, A., An Early Iron Age Cultic Site on Mt. Ebal. Excavation Seasons 1982-1987: Tel Aviv 13/14 (1986/1987) 105-165.

DÉESSES ET DIEUX DE SYRIE-PALESTINE D'APRES LES INSCRIPTIONS (C. 1000 - 500 AV. N. E.)

ANDRÉ LEMAIRE, *Paris*

L'épigraphie nord-ouest sémitique de Syrie-Palestine dans la première moitié du I^{er} millénaire av. n. è. reste relativement pauvre du fait que, dans cette région, on écrivait alors surtout sur le papyrus et le cuir (Lemaire 1986a). A cause du climat relativement humide, ces matières organiques ne sont généralement pas parvenues jusqu'à nous¹. Seules nous sont connues quelques inscriptions sur pierre et éventuellement sur poterie ou sur plâtre grâce aux fouilles archéologiques régulières ou aux découvertes fortuites.

Le caractère limité de la documentation épigraphique de cette époque est encore plus évident lorsqu'il s'agit d'étudier la religion et, plus spécialement, les divinités, puisque nous ne disposons d'aucun mythe, ni d'aucune liste officielle de divinités ou 'panthéons', ni même de textes liturgiques. Outre quelques très rares fragments littéraires, les divinités de Syrie-Palestine nous sont surtout connues par les inscriptions royales et par les ostraca, ainsi que par les sceaux et estampilles au contenu essentiellement onomastique.

¹ Font exception un papyrus palimpseste paléo-hébreu trouvé à Murabba^cat dans une grotte du désert de Juda (Gibson 1971, 31s), un papyrus araméen et un autre phénicien trouvés à Saqqarah (KAI 50, 266), ainsi qu'un contrat araméen d'Égypte (Grelot 1972, n° 1).

I - LES DIVINITÉS PHÉNICIENNES.

Ce que nous appelons communément la Phénicie, c'est à dire la partie centrale de la zone côtière syro-palestinienne, n'a jamais formé une seule entité politique. Même s'ils partageaient pratiquement la même langue et utilisaient essentiellement la même écriture, les populations de cette région étaient rattachées à plusieurs cités-états plus ou moins indépendants ayant leurs traditions propres: Tyr, Sidon, Byblos, Arwad... Il importe donc d'étudier d'abord la tradition religieuse de chacun de ces cités-états pour elle-même avant d'essayer d'en saisir les traits communs (Clifford 1990; Peckham 1987).

1) La série ancienne des inscriptions royales de Byblos (c. 1000-880 av. n. è.) nous révèle un panthéon local composé de trois éléments:

a - "Baalshamêm" est mentionné en tête des divinités dans l'inscription de Yehimilk (KAI 4,3; Niehr 1990, 17-41) mais ne réapparaît probablement, toujours en première position, que vers 500 avec l'inscription du fils de Shipitbaal (KAI 9,5; Puech 1981, 158)

b - "Baalat/Maîtresse de Byblos" apparaît dans presque toutes les inscriptions royales byblites de cette époque. C'est la seule divinité mentionnée dans les inscriptions d'Abibaal (KAI 5,2), d'Elibaal (KAI 6,2) et de Shipitbaal (KAI 7,3-4)². Cette mention unique pourrait avoir été liée au fait que ces inscriptions étaient situées dans le temple de la Baalat de Byblos; cependant cette conjecture ne suffirait pas à expliquer la place particulière de cette divinité déjà mentionnée, après Baalshamêm, dans l'inscription de Yehimilk (KAI 4,3-4) qui la qualifie de "sa Dame" (*ʾdtw*) à laquelle il demande d'assurer un long règne (KAI 5,2; 6,2-3; 7,4). Outre son titre même: "Baalat/Maîtresse de Byblos", son rôle de "patronne de la cité" est bien exprimé, un peu plus tard, dans l'inscription de Yehawmilk qui la reconnaît comme celle qui l'a fait "roi de Byblos" et qui écoute sa voix (KAI 10,2-3.7-8).

c - "L'assemblée (*mphrt*) des dieux saints de Byblos", mentionnée dans l'inscription de Yehimilk (KAI 4,3-5.7), se retrouve ensuite probablement dans l'inscription du fils de Shipitbaal (KAI 9B 5,6). Cette expression semble caractéristique d'un polythéisme officiel lié à un panthéon local. Sauf, peut-être, la mention de "Baal Addir" (KAI 9 B 5), ces autres dieux de Byblos restent anonymes dans les inscriptions

² Cf. aussi Bordreuil 1977, 23-27 et Xella 1992, 88, n. 20.

royales, n'ayant probablement qu'une place secondaire dans le culte royal, culte officiel de la cité.

2) Les divinités de Sidon ne nous sont attestées épigraphiquement qu'à partir de la fin du VI^e s. av. n. è.³, faute d'inscriptions royales plus anciennes. L'inscription de Tabnit révèle que le roi de Sidon pouvait être, d'abord, "prêtre d'Ashtart", titre venant en premier (KAI 13,1-2), tandis que le crime de violation de sépultures est appelé "abomination d'Ashtart (*ʿbt ʿšrt*)". Un peu plus tard l'inscription funéraire d'Eshmounazor II mentionne la (re?)construction de plusieurs sanctuaires sidoniens; bien que l'interprétation de ce passage (KAI 14,15-18) reste parfois incertaine (Elayi 1989, 36-80), il semble bien que certains temples, "maisons des dieux (*bt ʿlmm*)" étaient dédiés à Eshmoun, qualifié vraisemblablement de "Baal/Maître de Sidon" (KAI 14,17.18), et d'autres à Ashtart, qualifiée éventuellement d'"Ashtart nom de Baal" (KAI 14,18), titre déjà connu à Ougarit⁴. Il semble bien que ce couple divin, éventuellement avec d'autres divinités anonymes⁵, pouvait être évoqué dans l'appellation globale "les dieux saints (*ʿlmm hqdšm*)" (l. 22).

3) Nous ne possédons aucune inscription royale de Tyr. Cependant, pour la première moitié du I^{er} millénaire av. n. è., on peut évoquer le témoignage indirect de trois inscriptions:

a - Une inscription sur une petite plaque en ivoire, trouvée à Sarepta et datée très approximativement du début du VI^e s. (Pritchard 1988, 7s; Amadasi Guzzo 1990, 58-66), comporte une dédicace à "Tinnit-Ashtart (*tnṯ ʿšrt*)" (l. 4)⁶. Cette inscription semble se rattacher au royaume de Tyr car cette cité profita probablement de la chute de l'empire néo-assyrien pour recouvrer son territoire continental s'étendant souvent jusqu'au Nahr ez-Zahrani (Katzenstein 1973, 296s; Lemaire 1991b, 141). Le rôle d'Ashtart dans le territoire de Tyr est confirmé ultérieurement par l'inscription de Maʿasub du III^e s. av. n. è., qui nous précise qu'Ashtart est adorée "dans le sanctuaire du dieu de Hamon (*b ʿšrt ʿl ḥmn*)" (KAI 19,4; Gibson 1982, 118-121),

³ Cette datation reste très approximative (Elayi 1989, 235-254).

⁴ IIIAB, B, 8; 2 K VI,56; cf. Caquot/Szymer 1974, 93s.127.573.

⁵ Cependant, malgré J.W. Betlyon (1985), rien n'indique la présence d'Ashérah à Sidon dans la première moitié du I^{er} millénaire.

⁶ Cette inscription semble contredire l'identification de Tinnit avec ʿAnat proposée par F.O. Hvidberg-Hansen (1979).

ainsi que par une inscription du II^e s. sur un "trône d'Ashtart" avec la dédicace "À ma Dame, à Ashtart, qui se trouve à l'intérieur du sanctuaire (*hqdš*)" (KAI 17,1; Gibson 1982, 116-118; Delcor 1983; Swiggers 1983b; Davila-Zuckermann 1993).

b - Récemment est apparu sur le marché des antiquités, provenant vraisemblablement de la région de Tyr, une jarre funéraire avec inscription incisée après cuisson datant approximativement de c. 600 av. n. è. et appartenant à "Germilkat prêtresse d'Ashtart Hor (*kh<nt> ʿšrt hr*)"⁷. On notera que le syntagme *ʿšrt hr*, apparemment déjà connu à Ougarit (cf. KTU 1,43,1; 1,112,3), apparaissait déjà dans l'inscription phénicienne de la statuette de Séville datée approximativement du VIII^e s. av. n. è. où l'interprétation de *hr* reste discutée (Delcor 1969; Cross 1971; Puech 1977; Gibson 1982, 64-66; Lipiński 1984).

c - Le traité assyrien d'Assarhaddon avec Baal de Tyr (ANET 533s; TUAT I/2 158s; Parpola/Watanabe 1988, 24-27; Katzenstein 1991b) invoque les "grands dieux" des deux parties comme témoins: après les divinités assyriennes, sont mentionnés "Baal Shamêm", "Baal Malagê", "Baal Saphon", "Milqart", "Eshmoun", "Ashtart". Cette liste des "grands dieux" de Baal de Tyr est assez surprenante; nous avons vu, en effet, que "Baal Shamêm" était le grand dieu de Byblos⁸ et "Eshmoun" celui de Sidon; même s'il est connu vers le VI^e s. par une amulette dite provenir de la région de Tyr (Bordreuil 1986a) "Baal Saphon" évoque plutôt un grand dieu du nord de la Phénicie, situé, à l'origine, au Jebel el-Aqra^c (Caquot/Szzyrzer 1974, 80-83)⁹; seul, "Milqart" est bien connu comme grand dieu de Tyr (Bonnet 1988): ses premières attestations dans cette région(?) semblent un sceau et un poids du V^e s. (Lemaire 1991c, 115), Milqart étant clairement appelé "Baal/Maître de Tyr (*mlqrt b ʿl sr*)" dans deux inscriptions de Malte du II^e s. (CIS I,122A et B; KAI 47). Dans ces conditions, cette liste de six divinités pourrait représenter les grands dieux phéniciens en général plutôt que ceux

⁷ Cf. Wolfe/Sternberg 1989, n° 9. Cette inscription, maintenant au Bible Lands Museum de Jérusalem, doit être publiée prochainement par E. Puech dans *Transeuphratène* 7.

⁸ Cependant il est aussi attesté à Umm el ʿAmed, près de Tyr, en 132 av. n. è.: KAI 18,1.7.

⁹ Cependant son culte s'est étendu ensuite à tout le monde phénicien, ainsi Baal Saphon est mentionné sur un papyrus phénicien de Saqqarah du VI^e s. (KAI 50,3; Bonnet 1987, 120s).

propres à Tyr¹⁰. Si cette interprétation est justifiée, on soulignera que cette liste ne mentionne qu'une seule déesse: "Ashtart", commune à tous les Phéniciens et se "cachant" probablement sous l'appellation "Baalat/Maîtresse de Byblos" (Gese 1970, 188) comme semble le confirmer une bilingue plus tardive (IV-III^e s.?) *Astartè thea megistè / lb ʿlt gbl* (Bordreuil 1985b, 182s).

4) Faute d'inscriptions d'Arwad datant de la première moitié du I^{er} millénaire av. n. è., nous nous référerons aux inscriptions du sanctuaire d'Amrit (VI-V^e s. av. n. è.)¹¹ pour avoir une idée des divinités de cette région. L'inscription Amrit 2 est dédiée à Eshmoun (*l ʿdny l ʿšmn*) tandis que l'inscription de la stèle découverte en 1881 comporte une dédicace à Shadrafa/Shedroufé, théonyme qui se retrouve, à peu près à la même époque sur une inscription de Sarepta (Pritchard 1988, n° 5; Puech 1986, 336s; Lemaire 1991c, 114) et dont la signification est claire: "*Shed*/dieu guérisseur" (Caquot 1952); ce pourrait être une appellation d'"Eshmoun", probablement appelé *shed* (*šd*) dans l'inscription d'Eshmunazor II et dans les inscriptions de Bodash-tart de Sidon (KAI 14,17; 15; 16; Xella 1983a; Puech 1986, 337, n. 38).

Les données épigraphiques provenant de Phénicie dans la première moitié du I^{er} millénaire sont si peu nombreuses et fragmentaires qu'il n'est pas inutile de les comparer rapidement aux inscriptions phéniciennes contemporaines des colonies et à celles écrites par des non-phéniciens.

Chypre semble confirmer l'importance du culte d'Ashtart puisque c'est à cette déesse qu'est dédié le sanctuaire principal de la ville de Kition¹² tandis que "Baal" est mentionné dans la plus ancienne inscription de l'île (c. 800 ?) (Masson/Szzyner 1972, 19; Puech 1979, 21; Gibson 1982, 29). Bien plus, l'appellation "Baal du Liban (*b ʿl lbnn*)" y est attestée sur deux coupes en bronze du VIII^e s. av. n. è. (CIS I,5; Masson 1985; Szzyner 1985) et peut être rapprochée de la dédicace carthaginoise "à Ashtart et Tinnit du Liban" (CIS I, 3914; KAI 81; Bordreuil 1987, 82); ces deux appellations pourraient désigner Baal et

¹⁰ Flavius Josèphe (A.J. VIII,145-146; Contre Apion I,117-119) pourrait attester l'existence à Tyr, dès le X^e s., d'un temple commun à Milqart et Ashtart (Bonnet 1988, 34s).

¹¹ Cf. Dunand/Saliby 1985, 38s.46s; Bordreuil 1985a; Puech 1986; Lemaire 1991c, 113.

¹² Cf. Guzzo Amadasi/Karageorghis 1977, D 21,1(?) et, un peu plus tard A 1,3; C 1 A 4; Caubet 1986, 158.

Ashtart/Tinnit comme les deux grands dieux du Liban, c'est à dire pratiquement de la Phénicie. L'inscription funéraire chypriote de c. 800(?) comportait aussi probablement une mention du dieu Pumay (*pmi*) (Puech 1979, 21, l. 6), peut-être aussi attesté à la fin de la stèle de Nora (CIS I,144; KAI 46; Gibson 1982, 26-28); cependant il semble s'agir d'une divinité chypriote, plutôt que phénicienne. A Chypre, apparaît aussi l'appellation "Rashap Shed" dans une inscription du VII^e s. av. n. è. (Caquot/Masson 1968, 295-300; Yon 1986, 131-135).

A Malte, deux stèles "molk" du VII^e s. av. n. è.¹³ sont dédiées à "Baal Hamon"¹⁴. Cette divinité est encore mentionnée seule sur plusieurs stèles du VI-V^e s. av. n. è. du tophet de Mozia (Sicile) (Amadasi Guzzo 1985, n° 1-4,6-7,11-16...; 1986, 193), ainsi que sur une stèle du VI^e s. de S. Antioco (Sardaigne) (CIS I,147; Xella 1991, 45), sur une stèle du V^e s. de Tharros (Uberti 1976, 213s) et sur certaines stèles archaïques (VII-V^e s.) de Carthage (Xella 1991, 59s).

Comme nous l'avons déjà mentionné plus haut, sous l'appellation "Ashtart Hor", Ashtart apparaît sur la base de la statuette de Séville (VIII^e s.); on la retrouve sur un médaillon du VIII^e s. trouvé à Carthage (KAI 73; Gibson 1982, 68-71), ainsi que dans deux dédicaces: l'une du VII^e s. sur une boîte en ivoire trouvée à Ur (KAI 29; Gibson 1982, 71s; Amadasi Guzzo 1990, 58-64; Mitchell 1991) l'autre, datant peut-être du VI^e s., sur une statuette égyptienne d'Isis tenant Horus sur ses genoux¹⁵, tandis que des inscriptions plus récentes mentionnent un "temple d'Ashtart" à Gaulos, près de Malte¹⁶ et à Carthage où est aussi attesté un "temple de Milqart" (CIS I, 4895; 5575; Bonnet 1986, 212) et un "temple d'Eshmoun" (Xella 1988a; 1993).

Ashtart est encore mentionnée par un roi étrusque dans la fameuse bilingue de Pyrgi (c. 500 av. n. è.) (KAI 277,1; Gibson 1982, 151-159, n° 42) mais elle brille par son absence dans les inscriptions phéniciennes écrites par des non-phéniciens (louvites ?) à Zencirli et en Cilicie¹⁷. En effet, dans la deuxième moitié du IX^e s. av. n. è., l'inscription de Kilamuwa mentionne trois divinités, trois "baals" liés aux rois

¹³ CIS I,123 et 123bis; KAI 61; Sznycer 1975, 199-203; Gibson 1982, 71-77.

¹⁴ Cf. supra, l'amulette dite provenir de la région de Tyr: Bordreuil 1986a, et surtout Xella 1991, 42.

¹⁵ RES 535 = 935; Lipiński 1984, 109s.

¹⁶ CIS I,132; KAI 62; Sznycer 1975, 204.

¹⁷ Ashtart n'est pas davantage mentionné dans les deux amulettes d'Arslan Tash (Gibson 1982, 78-92) dont l'interprétation et même l'authenticité (cf. Teixidor 1983; Amiet 1983) restent discutées et que nous n'utiliserons pas ici.

qui se sont succédés: "Baal Simd/'Maître à la massue' qui était à Gabbar, Baal Hamon qui était à Banah¹⁸ et Rakibel Baal/Maître de (ma) maison/dynastie (*b^cl. br*)" (KAI 24,15-16; Gibson 1982, 30-39; Swiggers 1983a, 133-147). Le titre donné à Rakibel, mentionné aussi deux fois dans la petite inscription de Kilamuwa (KAI 25; Gibson 1982, n° 14; Lemaire 1990a), manifeste bien l'ambiguïté de l'appellation "Baal", à la fois théonyme et appellatif d'autres théonymes; cependant on notera aussi que Rakibel lui-même pourrait, à la lumière de certaines expressions ougaritiques, être une appellation de "Baal" (Gibson 1982, 39)¹⁹. Finalement il est donc difficile, comme dans le traité d'Assur-nirari V (*supra*), de préciser si ces trois théonymes sont trois divinités différentes ou trois appellations différentes de la même divinité.

Baal se retrouve aussi dans diverses appellations divines des inscriptions phéniciennes de Cilicie, spécialement celles de Karatepe où on rencontre plusieurs fois la simple appellation "Baal"²⁰, mais aussi "Baal Shamêm" (A III,18)²¹ et "Baal KRNTRYŠ", probablement appellation locale de la cité d'Azitiwada (A II,19; III,4; IV,19; Bron 1979, 183). On a peut-être aussi "Baal KR/de la fournaise?" à Cebelireis Daği (l. 5B) (Mosca/Russell 1987, 14). On remarquera tout spécialement le lien qui unit Azitiwada à Baal: il se proclame "bêni de Baal" (A I,1) et "serviteur de Baal" (A I,2) car c'est à ce dieu qu'il doit sa position: "Baal a fait de moi, pour les Danouniens, un père et une mère" (A I,3) et c'est "grâce à Baal et aux dieux (*b^cbr b^cl w³lm*)" (A I,8; III,11; cf; II,10.12) qu'il a réussi économiquement et politiquement. C'est plus spécialement "Baal KRNTRYŠ" qu'il a "installé" dans sa ville (II,19); c'est pour lui qu'il a fait une statue (*sm*) (IV,19) et qu'il fera des sacrifices en sorte que "Baal KRNTRYŠ bénisse Azitiwada" (III,1-3). A l'expression générale "Baal et les dieux" semble correspondre l'expression locale "Baal KRNTRYŠ et tous les dieux de la ville (*kl 3ln qrt*)" (III,5), tandis que, dans la formule de malédiction traditionnelle de A III,18, c'est "Baal Shamêm/Baal des cieux" qui vient en tête. Sous ces diverses appellations, c'est toujours "Baal" qui joue le premier rôle parmi les dieux.

¹⁸ Pour cette lecture, cf. Lipiński 1974, 49.

¹⁹ Rakibel est probablement à identifier à "Bêl-Rak(k)ab de Samal" mentionné dans une lettre à Assarhaddon (Dion 1991, 51, n. 31).

²⁰ KAI 26: A I,2.3.8; II,12; III,11; Bron 1979, 182-189; Gibson 1982, n° 15.

²¹ Cf. aussi probablement l'inscription de Hassan Beyli, ligne 2; Lemaire 1983, 11s.

Les autres dieux, souvent anonymes, peuvent être occasionnellement mentionnés par leurs noms: ainsi "Rashap des oiseaux? (*ršp sprm*)" (A II,10-11.12; cf. cependant Garbini 1992), associé à Baal pour la construction de la ville, et "El créateur de la terre et Shamash/Soleil d'éternité (*ʿl qn ʾrš wšmš ʿlm*)" (A III,18-19), tandis que "toute la collectivité des fils des dieux (*kl dr bn ʿlm*)" (A III,19) désigne anonymement les autres dieux comme membres d'un groupe, d'une sorte de corporation, suivant une formulation assez typiquement polythéiste.

Au total, les inscriptions phéniciennes de la première moitié du I^{er} millénaire révèlent clairement une religion polythéiste comportant certains traits particuliers:

1 - "Un élément qui nous frappe immédiatement est le nombre très restreint de divinités qui sont mentionnées par les inscriptions de chaque centre phénicien" (Xella 1986, 33), même si les inscriptions, souvent royales, traduisent probablement une certaine religion officielle avec la mise en avant du dieu de la dynastie et/ou de la cité.

2 - Aucune cité phénicienne n'atteste de *triade* mais éventuellement une sorte de "couple divin" ou *dyade* (Xella 1986, 33; Servais-Soyez 1986). Cette dyade est composée d'un dieu mâle (Baal, Baalshamêm, Eshmoun, Milqart...) et d'une déesse (Baalat, Ashtart).

3 - Si l'on tient compte du fait que l'appellation "Baalat/Maîtresse de Byblos" a pu viser Ashtart, cette déesse paraît vraiment avoir été la déesse phénicienne par excellence, jouant souvent un rôle politique important puisque c'est elle qui fait et fait durer les rois à Byblos tandis que la fonction de "prêtre(sse) d'Ashtart" était souvent assumée par le roi, ou un membre de la famille royale, à Byblos (cf. KAI 11), Sidon et Tyr. Ce rôle particulier d'Ashtart, déjà attesté par la Bible qui l'appelle "divinité des Sidoniens", c'est à dire des Phéniciens (I Reg 11,5.33; cf. II Reg 23,13), se continuera jusqu'aux époques hellénistique et romaine où "on constate finalement l'omniprésence d'Astarté dans chaque cité" (Servais-Soyez 1986, 360). On notera cependant qu'Ashtart n'apparaît pas dans les inscriptions phénico-louvites de Zencirli et de Cilicie.

4 - Dans chaque grande cité, le dieu principal semble avoir porté un nom différent: "Baalshamêm" à Byblos, "Eshmoun" à Sidon et "Milqart" à Tyr. Sauf "Eshmoun" (Xella 1983, 403s; 1988b, 58-64), ces théonymes ne semblent apparaître qu'au I^{er} millénaire av. n. è.. Cependant tous ces théonymes semblent avoir pu être aussi appelés

"Baal" (cf. supra: "Eshmoun" probablement "Baal de Sidon" et "Milqart Baal de Tyr": KAI 14,18; 47,1²²). Cette similitude d'appellation et de rôle a pu être à l'origine de l'appellation double "Eshmoun-Milqart" attestée à Chypre²³.

5 - La plupart des appellations divines attestées en Phénicie se retrouvent, soit à la même époque, soit plus tard, dans les diverses colonies phéniciennes.

6 - Si l'on met à part les diverses appellations de "Baal" et si l'on admet que "Shadrafa/Shedroufé" a pu être originellement une appellation d'Eshmoun, dans la première moitié du I^{er} millénaire, les inscriptions phéniciennes de Phénicie ne nomment pratiquement que les divinités poliades tout en reconnaissant explicitement l'existence d'autres dieux. Cette lacune de nos sources ne doit pas faire illusion comme le montrent par exemple les attestations de Rashap, à Chypre (Lipiński 1987) et Karatepe (Xella 1988b, 54), et de Shamash²⁴ à Karatepe, sans compter les témoignages plus tardifs ou ceux de l'onomastique (Benz 1972), en particulier sigillographique (Bordreuil 1992, 164-166), qui révèlent l'influence des divinités égyptiennes (Lemaire 1986b).

7 - En tant que théonyme, "El" n'apparaît que dans l'expression de Karatepe: "El créateur de la terre", et dans le théonyme composé de Zencirli "Rakibel" (supra). En Phénicie proprement dit, il n'est mentionné que dans une inscription d'époque hellénistique (Röllig 1959). Cependant on le rencontre peut-être quelques fois dans l'onomastique (Benz 1972, 266; Bordreuil 1983).

8 - La déesse "Ashérat" n'apparaît ni dans les inscriptions, ni dans l'onomastique phénico-puniques.

II - LES DIVINITÉS ARAMÉENNES.

Les inscriptions royales araméennes du IX-VIII^e s. témoignent du rôle prépondérant joué par Hadad dans la religion des Araméens (Green-

²² Cf. aussi "Baal de Kition" (Milqart?): Guzzo Amadasi/Karageorghis 1977, 171.

²³ KAI II, 89; Guzzo Amadasi/Karageorghis 1977, A 3(?), 5, 10, 11...; Yon 1986, 147; Caubet 1986, 160; Xella 1990, 173.

²⁴ Cf. Bonnet 1989; Lemaire 1990b, 18-21; Lipiński 1991.

field 1987), divinité que l'on retrouve aussi dans l'onomastique (Maraqten 1986, 50s).

Au début du II^e millénaire, dans le royaume de Yamhad, Alep était déjà célèbre par son sanctuaire au dieu Adad (Klengel 1965; Lafont 1984); aussi n'est-on pas étonné de retrouver "Hadad d'Alep" en tête de ce qui paraît comme une sorte de panthéon de Matiél roi d'Arpad dans les traités araméens de Sfiré (KAI 222, I A 10; Gibson 1975, n° 7; Lemaire/Durand 1984, 34.113.120.132) et dans le traité assyrien d'Assurnirari V avec Matiél (Parpola/Watanabe 1988, 13). Dans le texte araméen, "Hadad d'Alep" est suivi des "Sibitti/Pléiades", groupe de sept divinités rattachées à l'Ouest (Grayson 1976, § 270) apparaissant aussi dans le texte accadien d'Assurnirari V, ainsi que, probablement parmi les "dieux d'Eber-Nari/Transeuphratène", dans le traité d'Assarhaddon avec Baal de Tyr (Parpola/Watanabe 1988, 13.27). La liste araméenne des dieux de Matiél mentionne ensuite "El et Elyân", manifestant ainsi assez clairement que, même s'il est encore un grand dieu, le dieu "El" n'occupe pas la première place dans le panthéon du royaume d'Arpad. El et Elyân sont immédiatement suivis "des Cieux et de la Terre", en quelque sorte hypostasiés, de même que le sont ensuite "l'Abîme et les Sources" et "le Jour et la Nuit".

La liste araméenne des divinités de Matiél s'arrête là. Cependant on note que le texte accadien du traité d'Assurnirari V avec Matiél mentionne ensuite vraisemblablement "M(ilqart et Esh)moun" (Parpola/Watanabe 1988, 13, ligne 22). Cette double mention paraît, de prime abord, assez surprenante puisqu'il s'agit de deux grands dieux phéniciens, reconnus d'ailleurs comme tels dans le traité d'Assarhaddon avec Baal de Tyr (supra). On se demandera ici s'il ne faut pas rapprocher cette mention de Milqart parmi les dieux de Matiél de la plus ancienne attestation épigraphique de Milqart dans la fameuse stèle de Barhadad trouvée près de Bredj, à 7 km au nord d'Alep et si souvent discutée²⁵.

Le même texte assyrien mentionne ensuite aussi, probablement, "Hadad (...) et Ramman de (Damas)" (ligne 24). Si cette lecture est justifiée, elle confirme la tradition biblique faisant du "temple de

²⁵ KAI 201; Gibson 1975, n° 1; Puech 1992. Cependant si, à la suite de ce dernier, à la ligne 2, la lecture *ṣrsmk* ne semble pas paléographiquement impossible, celle de la fin de la ligne: *br ḥrmm*, reste conjecturale et complique l'interprétation historique proposée. Il serait plus simple, à la suite d'ailleurs d'une suggestion de W.T. Pitard (1988, 12), de voir dans "Barhadad fils d' *Attarsumk*" un frère aîné de Matiél, au début du VIII^e s. av. n. è..

Rimmon/Ramman" le temple du roi de Damas (II Reg 5,18) dont la divinité tutélaire était probablement "Hadad-Rimmon/Ramman" (Sach 12,11), c'est à dire "Hadad le Tonnant". L'apparition des théonymes Hadad et Ramman dans l'onomastique des rois de Damas (*hdd'zr*, *brhdd* et "Tabrimmon/Tabramman": I Reg 15,18) semble confirmer le rôle primordial joué par ce dieu à Damas (Greenfield 1976), tandis que "Ramman" est aussi attesté sur le Moyen-Euphrate vers le milieu du VIII^e s. (Cavigneaux-Ismaïl 1990, n° 5, Vs.8; 16,Vs.8).

A l'autre extrémité du pays araméen, sur le Habur, Tell Fekherye, l'ancienne Gouzan (Cf. II Reg 17,6; 18,11; 19,12; Jes 37,12; I Chr 5,26), a produit une statue avec inscription bilingue assyro-araméenne (A. Abou Assaf *et al* 1982). Cette statue de Hadadyis'i (*hdys'i*), "roi de Gouzan, de Sikan et d'Azran" (A. l. 13) avait été placée devant "Hadad qui demeure à Sikan, Maître (*mr'*) du Habur" (l. 15), c'est à dire dans le "temple de Hadad (*bt hdd*)" son "Maître" (l. 17), dispensateur de la fertilité à tout le pays et source de nourriture pour "tous les dieux ses frères (*l'lhyn klm 'hwh*)" (l. 4). Cette inscription se situe donc dans le cadre d'une religion clairement polythéiste, même si Hadad y tient la première place.

De fait, deux autres divinités sont mentionnées nommément dans les malédictions finales: "Sa(w)²⁶ ma Maîtresse (*mr'ty*)", connue par certains documents cunéiformes ("Shala") comme l'épouse de Hadad, peut-être d'origine amorite ou hourrite (Laroche 1947, 57), et Nergal, dans l'expression "la peste, épidémie de Nergal (*mwn.šbt.nyrgl*)" (l. 23). Bien que "Nergal" soit absent de la version accadienne, cette divinité est située parmi les divinités accadiennes (von Weiher 1971) aussi bien dans le texte araméen des inscriptions de Sfiré (I A 9) que dans le traité assyrien d'Assurnirari V (Parpola/Watanabe 1988, 13, ligne 12). Cette mention aberrante s'explique probablement parce que la dernière phrase araméenne de Tell Fekherye est fortement influencée par l'accadien comme le montrent les emprunts *mwn* et *šbt* (Fales 1983, 247s; Greenfield/Schaffer 1985, 58s). De fait, conformément à la situation géographique et linguistique, Hadad de Gouzan semble présenté lui-même avec des traits de l'Adad mésopotamien et le 'panthéon' de la bilingue de Tell Fekherye peut être qualifié d'"assyro-araméen".

A l'est de l'Amanus, le petit royaume araméo-louvite de Samal est surtout célèbre par ses inscriptions dans un dialecte araméen particu-

²⁶ Il faut peut-être corriger *swl* en *wsł*: Gropp/Lewis 1985, 52.

lier, le "samalien" (Dion 1974; De Caen 1991), dialecte utilisé par plusieurs inscriptions royales avant d'être remplacé, vers 730 av. n. è., par l'araméen d'empire. L'inscription rédigée par Panamuwa sur une grande statue de Hadad exprime une dédicace à Hadad et lui reconnaît la première place parmi ses dieux: "Dans ma jeunesse, se sont dressés auprès de moi les dieux Hadad, El, Rashap, Rakibel et Shamash, et Hadad, El, Rakibel, Shamash et Rashap m'ont donné le sceptre du règne, et Rashap s'est dressé auprès de moi" (KAI 214,2-3; Gibson 1975, n° 13; Dion 1974, 26). Ce sont "Hadad, El, Rakibel, Shamash et Arqrashap" (Lipiński 1983) qui lui ont accordé l'abondance (l. 11; cf. l. 18). On note que, sauf le problème du nom et de la place de Rashap/Arqrashap, Panamuwa nomme toujours les cinq mêmes divinités dans le même ordre. Il s'agit probablement des "dieux de cette ville" (Zencirli) que Panamuwa y a fait habiter dans un temple (l. 19 ?). Hadad vient toujours en tête du panthéon, tandis que "El" reste en deuxième position (cf. supra à Sfiré), suivi de Rakibel, le dieu de la dynastie (cf. supra: Kilamuwa et infra: Barrakib) et de Shamash, dieu de la justice connu en Mésopotamie pour ses oracles prophétiques adressés au roi (Durand 1988, 411-419; Starr 1990); enfin, vient "Rashap"²⁷ (Conrad 1971, 157-183; Fulco 1976; Xella 1988b, 49-55), appelé à Ougarit "Maître de la flèche" (Xella 1983b) et "Rashap de la flèche" à Chypre (KAI 32,3.4; Caquot/Masson 1968, 300-302), dieu guerrier (Ps 76,4) de la peste (Dtn 32,24; Ps 78,48; Hab 3,5) et du Shéol (Cant 8,6) (Caquot 1956), parfois identifié à Nergal. Panamuwa semble lui être particulièrement attaché, peut-être parce qu'il l'a soutenu dans sa lutte armée pour le pouvoir. Cependant il semble que Hadad seul puisse être le représentant de ces cinq dieux (l. 13-14) puisque c'est "Hadad qui a mis dans ma main le sceptre du règne" (l. 8-9 à comparer à l. 2-3) et c'est essentiellement à lui que Panamuwa rend un culte avec cette statue (l. 16.18.21-23).

On retrouve l'essentiel de ces données dans l'inscription que Barrakib dédie à son père Panamuwa (KAI 215; Gibson 1975, n° 14) mentionnant tantôt Hadad seul (l. 2), tantôt "Hadad, El, Rakibel, Baal/Maître de la dynastie (*b' l byt*), Shamash et tous les dieux de Y'DY", cette dernière expression (cf. aussi l. 2) semblant parallèle aux "dieux de cette ville" de Panamuwa 19. On note simplement que Rashap, auquel Panamuwa semblait vouer une dévotion personnelle, n'est plus mentionné tandis que la fonction tutélaire de Rakibel est

²⁷ Rashap est aussi attesté sur un fragment de Tell Sifr (Tocci 1962).

réaffirmée. Ce rôle de Rakibel, "maître" et "dieu de ma maison paternelle/dynastie (^{ʾlhyby}.^{ʾby})", auquel fait référence le nom du roi, se retrouve dans les inscriptions postérieures de Barrakib en araméen d'empire (KAI 216,5; 217,3; Gibson 1975, n° 15,5; 16,3). Cependant, sur la stèle le représentant sur son trône, Barrakib déclare: "mon maître est Baal de Harran (^{mr} ^{ʾy} ^b ^{ʿl} ^{hrn})" (KAI 218; Gibson 1975, n° 17). Or "Baal de Harran" désigne le grand dieu lunaire "Sin de Harran", très probablement à restituer en Sfiré I A 9 (Lemaire/Durand 1984, 132) et figurant parmi les divinités assyriennes du traité d'Assurnirari V²⁸. La dévotion personnelle de Barakib à cette divinité exprime vraisemblablement un rapprochement avec l'empire assyrien.

La situation religieuse du royaume de Hamat et Luʿash semble avoir été assez différente. "Baalshamîn" y apparaît comme le grand dieu tutélaire; peut-être spécialement lié à Hazrik, capitale de Luʿash (Noth 1929, 128, n. 2); c'est lui qui s'est dressé auprès de Zakkur et l'a fait roi (KAI 202,A 2-3; Gibson 1975, n° 5); c'est lui qui l'a écouté au jour d'angoisse et lui a transmis un oracle de salut par des "voyants" (^{hzy}ⁿ) et des "porte-parole" (^{ʿddn}) (l. 11-15). Cependant Zakkur ne néglige pas les autres dieux pour lesquels il construit des temples (^{bty}.^{ʾlhn}: B 9), spécialement celui d'Ilwer à Afis où était érigée la stèle (B 12-13, 19-20). Certains de ces autres dieux étaient mentionnés dans la malédiction finale qui reste malheureusement fragmentaire: "...Baa)lshamîn, et El(.....)²⁹, et Shamash et Sahar (.....) et les dieux des cieux et les dieux de la terre, et Baal -(...." (B 23-27). On note, dans cette liste fragmentaire, la présence du dieu lunaire araméen "Sahar" aux côtés du dieu solaire "Shamash", ainsi que l'absence de "Hadad". Cette dernière absence pourrait être due au caractère fragmentaire de cette liste (?) à moins que "Baalshamîn" ou "Ilwer" (< Ilumer, peut-être lié à la région de ʿAnah ?) n'ait été considéré comme équivalent de Hadad³⁰.

Le peu que nous puissions saisir de l'onomastique du royaume de Hamat pose problème: quelques graffiti araméens comportent des noms théophores: "Abdbaalat" (^{ʿbdb} ^{ʿlt}), "Elanan" (^{ʾl} ^{ʾnn} cf. aussi

²⁸ IV,4; Parpola/Watanabe 1988, 11 cf. 13; cf. aussi les stèles d'Antakya et de Pazar-cik: Donbaz 1990, 7.9.10.

²⁹ On restitue généralement "Il(wer...)" ou "Il(wer et Rashap)"; cependant cette restitution reste conjecturale et on peut aussi songer à d'autres restitutions telles que "El (et Elyān)" (Dupont-Sommer 1949, 112) ou "El(créateur de la terre)" (Greenfield 1987, 75, n.15).

³⁰ Gibson 1975, 12; Millard 1990, 51; Donbaz 1990, 7.

ʿlʿn)", "Elatî (ʿlty, ʿlt(y?))" (Otzen 1990, 278-281) qui semblent renvoyer aux divinités "El", "Elat" et "Baalat". Si la présence d'"El" ne surprend pas, la présence des déesses "Elat" et "Baalat" étonne quelque peu puisque ces théonymes n'apparaissent pas dans les inscriptions royales araméennes de cette époque: "Baalat" pourrait évoquer la voisine "Baalat de Byblos" (*supra*) ou une déesse du même nom attestée dans les inscriptions néo-hittites de la région de Hama (Hrozný 1933, 309s; Lemaire 1987, 214; Lebrun 1993, 19-20). Par ailleurs, l'onomastique de quelques personnages rattachés au territoire de Hamat apparaissant dans la Bible et dans les textes assyriens a conduit à proposer d'y voir des noms "yahvistes" (Dalley 1990; Zevit 1991). Sans entrer ici dans une discussion approfondie, il nous semble que cette interprétation est, pour le moins, prématurée, étant donné les difficultés de lecture ou de tradition textuelle entourant ces noms.

Il reste que, d'après les inscriptions royales, le panthéon araméen semble avoir été essentiellement masculin. Si l'on met à part le problème du sexe de Shamash, les déesses y sont presque absentes, sauf à Gouzan avec "Sal/Shala" qui pourrait refléter une influence accadienne ou un particularisme de l'araméen mésopotamien.

Au tout début du VII^e s.³¹, les inscriptions funéraires de deux prêtres de "Sahar à Nérab", à 7 km au sud-est d'Alep (KAI 226, 226; Gibson 1975, 18,19), nous révèlent l'importance de ce sanctuaire araméen dont la divinité était déjà attestée dans la stèle de Zakkur (*supra*). Les malédictions finales de ces deux stèles mentionnent quatre divinités: Sahar, Shamash³², Nikkal et Nusk. Si les deux premières sont des divinités araméennes bien connues (*supra*), les deux dernières, Nikkal, parèdre de Sin, et Nusk, fils de Sin, sont mentionnées, en Sfiré I A 8-9 et dans le traité d'Assurnirari V (Parpola/Watanabe 1988, 13), parmi les divinités assyriennes. Ces deux stèles semblent donc manifester la forte symbiose culturelle assyro-araméenne de cette région dès le début du VII^e s.

Si le roman d'Ahiqar l'Assyrien manifeste aussi, probablement au VII^e s., le développement de cette symbiose culturelle assyro-araméenne, il n'en va pas de même des fragments des Proverbes d'Ahiqar découverts à Eléphantine dans une copie du V^e s. av. n. è. mais dont la rédaction remonte à la deuxième moitié du VIII^e s. ou, moins vrai-

³¹ Pour cette datation, Parpola 1985.

³² Cependant Shamash est absent de la stèle de Si'gabbar. La place de Sahar, en tête de la liste, se comprend naturellement puisque les deux défunts étaient prêtres de cette divinité.

semblablement, au début du VII^e s. en Syrie (Lindenberger 1983; Kottsieper 1990). Ces proverbes mentionnent plusieurs fois "les dieux (^ʿ*lhn*, ^ʿ*lhy*)" de façon anonyme, mais aussi, plus précisément, "Shamash", "El" et "Baal *qdšn*", peut-être une appellation de Baal-shamîn (Lindenberger 1982).

Datées du début du VIII^e s. av. n. è., les inscriptions fragmentaires sur plâtre de Deir ʿAlla sont très difficiles à exploiter car leur lecture et leur interprétation restent discutées (Hoftijzer/van der Kooij 1976; 1991). Cependant il apparaît qu'il s'agit de la copie de textes littéraires archaïques rattachés probablement au royaume de Damas et pouvant remonter au IX^e ou même X^e s. av. n. è.. Le titre du groupement I est intitulé: "Texte/livre (*spr*) de Balaam fils de Beor, l'homme qui voyait les dieux" (Caquot/Lemaire 1977, 193; Lemaire 1985; 1991a). Outre une déesse commençant par "Sh...", plutôt "Sha(mash)" que "She(gar)" d'après le contexte et ce que nous venons de voir des principales divinités araméennes, cette inscription révèle bien le parallélisme entre "les dieux (^ʿ*lhn*)" et "les Puissants/sheds (*šdyn*)" (cf. Dtn 32,17; Ps 106,37) (Wolters 1991, 296).

D'une manière plus générale, il faudrait analyser l'onomastique araméenne de la première moitié du I^{er} millénaire, spécialement sur les sceaux, et relever les théonymes qui y sont attestés³³. Cette onomastique semble, pour l'essentiel, confirmer les théonymes que nous venons d'évoquer; cependant elle permet d'y ajouter au moins un nouveau: "Attar"(^ʿ*tr*), appelé sur un sceau "Attarshamîn" (^ʿ*tršmn*) (Bordreuil 1986b, n° 85), ainsi que, vraisemblablement, "Béthel" et "Anat-Béthel" apparaissant après les "Sibitti" dans le traité d'Assarhaddon avec Baal de Tyr (Parpola/Watanabe 1988, 27; contre Barré 1983, 45-50.136).

Au total, il ressort que la religion des Araméens était clairement polythéiste même si toutes les divinités n'y avaient pas le même importance. S'il paraît vain de vouloir reconstituer un panthéon araméen ancien unifié, on reconnaît cependant que, hormis le cas particulier et incertain du royaume de Hamat et Luʿash, c'est le dieu Hadad qui occupait généralement la première place dans les listes de divinités des inscriptions royales. On peut donc légitimement le considérer comme le premier grand dieu araméen, précédant assez clairement "El", qui

³³ Cf. Maraqtan 1988, 43-64; Bordreuil 1992, 172-175; Israel 1992a, 249. Malheureusement ces trois études laissent beaucoup à désirer quant à la classification et à la datation des noms et des sceaux proprement araméens.

reste bien connu mais en position secondaire aux côtés des divinités "astrales": Shamash, Sahar, *Sibitti* et, peut-être, "Attar", tandis que la divinité redoutable "Rashap/Nergal" occupe une position originale. Sauf à Tell Fekherye, dans le domaine araméen de Mésopotamie, l'existence de déesses parèdres reste incertaine et, d'une manière générale, le rôle des déesses éventuelles (Shamash?) très obscure.

III - LES DIVINITÉS TRANSJORDANIENNES.

Si l'on met à part le nord-ouest de la Transjordanie sous contrôle araméen et/ou israélite jusque vers 732, cette région a été généralement occupée par trois royaumes (Ammon, Moab et Edom) ayant chacun sa culture propre (langue, écriture, religion...), et la maintenant, en partie, même après la disparition de la royauté et son absorption dans l'empire néo-babylonien au cours du VI^e s. av. n. è. (Lemaire 1994).

1) L'épigraphie ammonite est aujourd'hui de mieux en mieux connue et on peut utiliser le *Corpus* d'Aufrecht (1989) comportant essentiellement quelques inscriptions sur pierre, sur bronze ou sur ostraca, et surtout des sceaux. Dans ces conditions, notre connaissance de la religion ammonite reste très fragmentaire et limitée. Récemment F. Israel (1990, 316-325.330.335) a affirmé l'existence d'un "panthéon ammonite" qui comprendrait Baal, Ashtart, Milkom, Adon, Gad, Yarah, Shamash, Ninurta, Nanaya et, peut-être Bès et Môt; cependant cette affirmation, basée essentiellement sur une interprétation, souvent discutable, de l'onomastique des sceaux, résiste mal à un examen approfondi (Lemaire 1993a).

Paradoxalement F. Israel n'a pas étudié la seule expression pouvant évoquer l'existence d'une sorte de panthéon ammonite: le syntagme *bbn ʾlm* de l'inscription de la citadelle d'Amman, ligne 6 (Aufrecht 1989, n° 59,6). En effet, cette expression peut être comparée à l'ougartitique *bn ilm*, au phénicien *kl dr bn ʾlm* (supra: Karatepe A III 19) et à l'hébreu *bny ʾlym* (Ps 29,1; 89,7; cf. Dtn 32,8.43) et *bny (h) ʾlhym* (Gen 6,2.4; Hi 1,6; 2,1; 38,7): elle semble impliquer l'existence d'un groupe, de plusieurs dieux. Cependant les parallèles hébreux nous rappellent aussi qu'un tel polythéisme culturel peut très bien coexister avec un

monolâtrisme pratique, ce dernier, par définition, se situant dans le cadre plus général d'un polythéisme culturel (Weippert 1990).

En fait, si l'on met à part un sceau dédié à "Ash < tar > t dans Sidon" (Aufrecht 1989, n° 56), probablement une dédicace faite par un Ammonite de passage à Sidon en implorant les faveurs de la divinité principale locale, la seule divinité ammonite attestée directement en épigraphie est "Milkom" qui apparaît très probablement au tout début de l'inscription de la citadelle (Aufrecht 1989, n° 59,1) ainsi que sur un sceau araméo-ammonite (Aufrecht 1989, n° 55).

Milkom est aussi attesté comme théonyme dans l'onomastique mais seulement à partir du VI^e s. av. n. è. (Aufrecht 1989, n° 1,127,129,136), aucun roi ammonite connu à ce jour ne comportant ce théonyme. Par contre, l'onomastique ammonite est bien connue aujourd'hui pour sa fréquence de l'élément מל (Dion 1975, 418, n. 1; Aufrecht 1989, XVII-XVIII; Israel 1990, 333s) même s'il est difficile de préciser s'il s'agit du théonyme "El" ou simplement de l'appellatif "dieu". Quant aux autres soi-disant théonymes apparaissant dans l'onomastique ammonite, un examen détaillé révèle qu'il s'agit soit de mauvaises lectures, soit d'inscriptions araméennes, soit de noms mésopotamiens dûs à l'influence des empires néo-assyrien et néo-babylonien, soit, encore, d'appellations ambiguës (ex. "Baal" dans "Baalyasha": Aufrecht 1989, n° 129,3; Becking 1993, 24).

Au total, dans l'état actuel de la documentation épigraphique, l'affirmation de l'existence d'un "panthéon" ammonite paraît prématurée et les données actuelles peuvent aussi bien s'interpréter dans le cadre d'une monolâtrie de Milkom, divinité qui semble avoir assumé certains traits de "El" (Lemaire 1993a).

2) Le nombre des inscriptions moabites est encore plus limité que celui des Ammonites; cependant on note parmi elles la stèle de Mésha (KAI 181; Gibson 1971; Dearman 1989; Smelik 1992), un des joyaux de l'épigraphie nord-ouest sémitique, probablement à dater vers 810 av. n. è. (Lemaire 1987, 205-214). Le dieu "Kamosh" y est mentionné 11 fois et apparaît clairement comme le dieu national moabite. En effet, la l. 12 (Lemaire 1987, 205-207) révèle qu'appartenir à Kamosh et à Moab c'est tout un; Kamosh châtie son peuple si celui-ci l'abandonne, en le livrant à l'oppression d'un autre peuple (l. 5) tandis que, de façon positive, c'est lui qui dirige la guerre et restitue le territoire moabite dans son intégrité. Le lien de Kamosh à Moab paraît si fort que J. Ryckmans (1983, 15) a pensé qu'il supposait une sorte

d'*alliance* entre Moab et Kamosh. La seule expression faisant quelque peu problème pour adopter cette interprétation est le syntagme "Ashtar-Kamosh" (l. 17); cependant l'apparition assez énigmatique d'"Ashtar" (ici, peut-être, au sens de "dieu" ? : Naveh 1979, 116; ou référence à "Vénus" étoile du matin, liée à la mention de la pointe de l'aube, l. 15 ?) dans ce double nom divin ne semble pas constituer un argument sérieux contre la monolâtrie de Kamosh en Moab à l'époque royale.

Celle-ci semble confirmée par l'onomastique moabite connue surtout par les sceaux³⁴ qui attestent la présence fréquente du théonyme "Kamosh" (Israel 1987b, 11s) du VIII^e au VI^e s. av. n. è.³⁵ Au début du VI^e s., "Kamosh" est attesté dans cinq noms sur six (Lemaire 1993a) et cette proportion, bien que calculée sur un nombre beaucoup plus limité d'attestations, dépasse celle des noms yahvistes dans l'onomastique judéenne de la même époque (Avigad 1986, 116s; 1987, 196). Il semble donc qu'on puisse légitimement parler d'un certain monolâtrisme ou hénouthéisme kamoshite en Moab à la fin de l'époque royale.

3) Du fait du caractère fragmentaire de nos sources, notre connaissance de la religion édomite est encore plus limitée. Si l'on met à part les éléments ^ʔl et b^ʕl qui peuvent être appellatifs, la seule divinité clairement attestée aussi bien séparément, en particulier dans la bénédiction initiale de l'ostrakon de Horvat Uza (Beit-Arieh/Cresson 1985), que dans l'onomastique connue surtout par l'ostrakon 6043 de Tell Kheleifeh (Bartlett 1989, 219s) et par les sceaux (Israel 1992b, 114; Lemaire 1993a et b), est "Qôs" que Flavius Josèphe présentait probablement déjà comme le dieu des ancêtres de ses contemporains Iduméens (A.J. XV,253).

Dans l'état actuel de notre documentation épigraphique, une certaine monolâtrie officielle de "Qôs" en Edom paraît très vraisemblable, même si l'iconographie de certaines découvertes du "haut-lieu" édomite de Qitmit (Beit-Arieh/Beck 1987; Beit-Arieh 1991) posent problème (Keel/Uehlinger 1992, 440-444; Lemaire 1993a).

Au total, il apparaît que les religions transjordanienues étaient caractérisées par la primauté accordée à une divinité nationale: Milkom en

³⁴ Cf. Israel 1987a; 1992b, 107s, à corriger (Lemaire 1993c) et à compléter (Avigad 1992).

³⁵ Pour la discussion d'autres éventuels théonymes ("Hôron") ou appellatifs divins (^ʔl, ^ʔm, mlk, b^ʕl) dans l'onomastique moabite cf. Lemaire 1993a.

Ammon, Kamosh en Moab et Qôs en Edom, chacune de ces divinités présentant des traits particuliers (Lemaire 1993a). Bien que la survivance de traditions cananéennes du II^e millénaire av. n. è. dans cette région ne puisse être totalement écartée, ce culte de la divinité nationale semble avoir été monolâtrique ou quasi-monolâtrique. Etant données les limites de notre documentation, cette conclusion provisoire paraît relativement claire pour Moab et plus hypothétique pour Ammon et Edom.

IV - LES DIVINITÉS PHILISTINES.

Les recherches sur l'épigraphie (Naveh 1985) et, plus spécialement, la sigillographie philistines (Garbini 1986) n'en sont encore qu'à leurs débuts³⁶. La paléographie proprement philistine semble avoir été surtout influencée par les écritures phénicienne (cf. le "yod" et la forme des chiffres) et paléo-hébraïque, tandis que l'onomastique, encore très mal connue, semble tantôt relever du nord-ouest sémitique commun, tantôt présenter une onomastique d'un type particulier, peut-être liée à l'onomastique louvite (cf. la finale -š: Kempinski 1987). Dans les noms ouest-sémitiques communs³⁷, on note la présence des théonymes/appellatifs "El" (cf. "Elyaqim", "Elyarib"), "Baal" (cf. "Baala", "Baalshama") et "Elab" (cf. "Abdelab"). Il est plus difficile de préciser si le syntagme "Bêyt Horon" de l'ostracon de Tell Qasilé vise un temple de Horon dans le site philistin de Tell Qasilé ou la double ville biblique "Bêyt-Horon" (Jos 10,10.11...). Ces données épigraphiques philistines révèlent donc que les Philistins ont adopté les divinités "cananéo-phéniciennes".

Vers 605, le témoignage du papyrus araméen de Saqqarah (KAI 266; Gibson 1975, n° 21; Porten 1981; Smit 1990) est difficile à exploiter, d'une part parce qu'il reste très fragmentaire, d'autre part parce qu'il est rédigé en araméen et pourrait avoir été influencé par la culture et la religion araméennes. On notera cependant qu'il mentionne probablement "(les dieux) des cieux et de la terre" et clairement

³⁶ Ainsi P. Bordreuil (1992) semble encore ignorer le problème de l'existence d'une sigillographie philistine.

³⁷ On notera que les noms des rois philistins attestés dans les annales néo-assyriennes, semblent presque tous des hypocoristiques nord-ouest sémitiques.

"Baalshamîn" (l. 2), que nous avons rencontré à Byblos, Tyr (?), Kératepe et Afis. Si l'identification de l'expéditeur "Adon" comme un roi d'Eqrôn est justifiée, on peut proposer de rapprocher cette mention de "Baal Zebub" (probablement déformation de "Baal Zebul"), "dieu d'Eqrôn", célèbre par ses oracles dans la deuxième moitié du IX^e s. av. n. è. d'après II Reg 1,2.3.6.

La tradition biblique semble d'ailleurs confirmer le culte de divinités nord-ouest sémitiques en Philistie puisqu'elle mentionne celui de Dagon à Ashdod (I Sam 5,1-5; I Chr 10,10; Jes 46,1 LXX; I Makk 10,83-94; 11,4) (Delcor 1964; Lemaire 1991d, 50) et peut-être à Gaza (Jdc 16,23) ainsi que celui d'Ashtart à Beth-Shéan, peut-être un moment contrôlée par les Philistins à l'époque de Saül (I Sam 31,10), tandis que des textes plus tardifs semblent indiquer l'existence d'un temple d'Ashtart à Ascalon (Hérodote I,105) et à Gaza (Delcor 1980; 1982, 117) et supposer le culte de Milqart et de Horon à Jamnia (Bonnet 1988, 129-131).

C'est dans ce contexte que l'on attend avec impatience la publication des inscriptions découvertes récemment à Eqrôn, apparemment dans le contexte d'un sanctuaire du VII^e s. Pour l'instant, nous ne disposons que d'une présentation très préliminaire (cf. Gitin 1990, 41) rapportant que, d'après les fouilleurs T. Dothan et S. Gitin, il y aurait quinze inscriptions sur jarre dont certaines à comprendre: "consacré", "à Ashérah", "au sanctuaire" et "huile" (BA 53 (1990) 232; Halpern 1991, 46s; Wolff 1991, 514). S'il est clair qu'au moins une des inscriptions doit se lire *l'šrt* d'après la photographie jointe à la publication préliminaire, il n'est pas sûr qu'il faille comprendre cette inscription philistine (cf. la paléographie) comme signifiant "à Ashérah". En effet, comme nous venons de le voir, la Philistie a été très marquée par la culture phénico-cananéenne. Or, en phénicien, *šrt* et un nom commun désignant un "sanctuaire" comme le montrent l'inscription de Ma^casub (KAI 19,4, *supra*) et l'ostracon d'Acco (Dothan 1985, 86); il semble donc préférable, au moins provisoirement, de traduire l'inscription philistine de Tell Miqneh/Eqrôn *l'šrt*, "au sanctuaire".

V - LES DIVINITÉS HÉBRAIQUES.

Sans entrer ici ni dans l'étude des textes bibliques, ni même dans une analyse détaillée des témoignages épigraphiques, nous voudrions simplement mettre en valeur les aspects les plus importants de ce témoignage épigraphique.

1) Mis à part le problème posé par une inscription sur jarre de Jérusalem et les inscriptions de Khirbet el-Qom et de Kuntillet 'Ağrud (infra), il apparaît que la seule divinité attestée clairement en tant que divinité en épigraphie paléo-hébraïque est YHWH (39 fois: Davies 1991, 366). Ces attestations sont dispersées depuis c. 800 jusqu' à 587 av. n. è. et peuvent être complétées par la mention de YHWH dans la stèle de Mésha l. 18, gravée probablement vers 810 mais relatant des évènements antérieurs (c. 840?), ainsi que par l'abondance des noms yahvistes dans l'onomastique des ostraca et des sceaux (Tigay 1986; 1987).

2) Une inscription fragmentaire sur jarre, découverte dans les fouilles du quartier juif de Jérusalem et datant probablement de la fin du VIII^e s. av. n. è., semble pouvoir être restituée: ... ^ʔl)qn ^ʔrš, "...El) créateur de la terre" (Avigad 1972, 195s; Miller 1980; Davies 1991, n° 4201,3). Cette inscription doit être rapprochée de:

- "El créateur de la terre (^ʔl qn ^ʔrš)" (Karatepe, A III, 18-19, supra);

- "et devant El et Elyân, et devant les Cie(ux et la Terre)" (Sfiré I A 11-12 supra);

- "El Elyôn créateur des cieux et de la terre" (Gen 14,19).

La comparaison de ces trois formules indique qu'Elyân/Elyôn était probablement "créateur des cieux" comme El l'était de la terre. La tradition vraisemblablement jérusalémitaine ancienne (Emerton 1990, 101, malgré Herrmann 1991) de Gen 14,19 semble donc avoir fusionné ces deux divinités nord-ouest sémitiques en un "El Elyôn créateur des cieux et de la terre" (Levi della Vida 1944, 8, n. 35; Mazar 1982) avant de le fusionner lui-même avec YHWH (Gen 14,22). Il semble donc assez probable que, dans l'inscription fragmentaire de Jérusalem, ... ^ʔl)qn ^ʔrš se situait dans un contexte yahviste (cf. les noms yahvistes de ce fragment) et était appliqué à YHWH (Tigay 1987, 173).

3) La formule de bénédiction ancienne *lyhwh wl ʾšrth* que nous avons lue dans l'inscription n° 3 de Khirbet el-Qom (Lemaire 1977) et qui apparaît plusieurs fois dans les inscriptions de Kuntillet ʿAḡrud (Meshel 1978) a été à l'origine d'une bibliographie abondante d'articles³⁸ et de livres³⁹ tournant autour du problème du sens à donner à l'expression *lʾšrth* où beaucoup ont proposé de voir une déesse "Ashérah", parèdre de YHWH. W.D. Whitt (1992) a même étudié le divorce de YHWH et d'Ashérah (!). Sans entrer ici dans une discussion détaillée, l'interprétation traditionnelle, proposée en 1977, nous semble toujours la plus vraisemblable (Tigay 1990): il s'agit plutôt de l'"arbre sacré"⁴⁰ des sanctuaires yahvistes traditionnels antérieurs à la réforme deutéronomiste, vraisemblablement déjà mise en route sous le règne d'Ezéchias (II Reg 18,4). En effet, outre les difficultés grammaticales de l'interprétation de *ʾšrth* comme un nom propre avec suffixe personnel⁴¹, il semble que les partisans de la mention ici d'une déesse "Ashérah" ne tiennent pas suffisamment compte du fait qu'une telle déesse semble totalement absente de l'épigraphie et de l'onomastique nord-ouest sémitique dans la première moitié du I^{er} millénaire av. n. è. (Miller 1987, 144; Smith 1990, 92)⁴² alors que, à cette époque, aussi bien en phénicien qu'en araméen (Sfiré I B 11), *ʾšrt* désigne un "sanctuaire".

4) L'étude détaillée de l'onomastique paléo-hébraïque semble, pour l'essentiel, tout à fait confirmer le rôle de divinité nationale reconnue à YHWH comme l'a bien montré J.H. Tigay (1986, 1987) dans une analyse qu'il faudrait aujourd'hui compléter avec la publication de nouveaux sceaux et, surtout, de nouvelles bulles paléo-hébraïques (Avigad 1986; Shiloh 1986). En fait de théonymes, si l'on met à part quelques cas particuliers qui représentent des archaïsmes ou des emprunts à une onomastique étrangère, il semble que le principal enseignement que l'on puisse tirer de l'onomastique épigraphique est la faveur dont a pu jouir l'élément "Baal" dans l'onomastique du royaume du Nord comme en témoignent les ostraca de Samarie (Lemaire 1977, 47-55) et le sceau *lʿzʾ bn bʿlḥnn* probablement israélite (Avigad 1988, 8). Il est difficile de ne pas y voir un reste de la faveur dont a joui le culte du dieu "phénicien" Baal dans ce royaume,

³⁸ Cf. par ex. Hadley 1987a et b; Scagliarini 1989; Shea 1990; Loretz 1992.

³⁹ Cf. récemment Dietrich/Loretz 1992.

⁴⁰ Pour ce culte palestinien traditionnel jusqu'au XX^e s.: Elan 1979.

⁴¹ Malgré Freedman 1987, 241-249; Müller 1992.

⁴² Pour Ashérah ailleurs, Lipiński 1972.

vers le milieu du IX^e s. av. n. è (Katzenstein 1991a; Briquel-Chatonnet 1992, 297-299.303-331). Cependant on se rappellera que *b'l* peut aussi avoir été un appellatif, dans l'onomastique paléo-hébraïque comme ailleurs, et que cet appellatif a parfois pu désigner YHWH comme le manifeste un nom inédit *yhw b'l* (Avigad 1988, 8).

Au terme de ce rapide examen des données épigraphiques, il apparaît que les divinités nord-ouest sémitiques pouvaient jouer un rôle plus ou moins important à différents niveaux de la société: national, local, dynastique/familial ou personnel. Les divinités tutélaires de ces différents niveaux sociaux pouvaient être différentes, spécialement dans le contexte d'un polythéisme officiel. Cependant l'historien des religions a parfois du mal à distinguer un théonyme d'un appellatif comme le montre l'exemple de Baal/baal; il n'est d'ailleurs pas sûr que cette distinction ait été plus claire dans l'Antiquité.

Malgré ses lacunes et ses limites, l'épigraphie ouest-sémitique de la première moitié du I^{er} millénaire av. n. è., qui nous révèle surtout la religion des rois et hauts fonctionnaires, manifeste des différences importantes dans le nombre, le nom et le sexe des divinités adorées dans chaque culture.

- La Phénicie proprement dite semble se caractériser par des couples divins bisexués, patrons des grandes cités, à côté d'autres divinités pouvant rester anonymes.

- Les royaumes araméens paraissent avoir pratiqué un polythéisme officiel envers différentes divinités traditionnelles ouest-sémitiques, au moins quatre ou cinq, dont certaines astrales. Dans les différentes listes araméennes de divinités connues à ce jour, la première place est généralement occupée par Hadad tandis que, hors de Mésopotamie, on ne semble pas connaître de couples avec parèdre et que le rôle éventuel des déesses reste très obscur.

- Avec diverses nuances, les royaumes transjordanien, Ammon, Moab et Edom, possédèrent chacun une divinité nationale propre avec un culte quasi-monothéiste.

- Les royaumes philistins ont adopté le culte des divinités cananéno-phéniciennes même s'il est difficile de préciser si celles-ci formaient des couples divins avec parèdre.

- En Israël et Juda, comme dans les royaumes transjordanien, semble avoir prévalu le culte monothéiste d'une divinité nationale, même si l'onomastique d'Israël révèle que Baal a pu jouer un rôle assez important avant le VIII^e s., à côté ou en concurrence avec YHWH.

LITTÉRATURE

- Abou-Assaf, A., *et al.*, La statue de Tell Fekherye et son inscription bilingue assyro-araméenne, Paris 1982.
- Amadasi Guzzo, M.G. (cf. Guzzo Amadasi M.G.), Scavi a Mozia. Le iscrizioni, Roma 1985.
- Amadasi Guzzo, M.G. (cf. Guzzo Amadasi M.G.), La documentazione epigraphica dal *tophet* di Mozia e il problema del sacrificio *Molk*: Bonnet, C., *et al.* (éd.), Religio Phoenicia, Namur 1986 (StPh 4) 189-207.
- Amadasi Guzzo M.G. (cf. Guzzo Amadasi M.G.), Two Phoenician Inscriptions Carved in Ivory. Again the Ur Box and the Sarepta Plaque: Or. 59 (1990) 58-66.
- Amiet, P., Observations sur les 'tablettes magiques' d'Arslan Tash: Aula Orientalis 1 (1983) 105-108.
- Aufrecht, W.E., A Corpus of Ammonite Inscriptions, Lewiston 1989.
- Avigad, N., Excavations in the Jewish Quarter of the Old City of Jerusalem. 1971: IEJ 22 (1972) 193-200.
- Avigad, N., Hebrew Bullae from the Time of Jeremiah, Jerusalem 1986.
- Avigad, N., The Contribution of Hebrew Seals to an Understanding of Israelite Religion and Society: Miller, P.D., *et al.* (éd.), Ancient Israelite Religion. Essays in Honor of F.M. Cross, Philadelphia 1987, 195-208.
- Avigad, N., Hebrew Seals and Sealings and their Significance for Biblical Research: Emerton, J.A. (éd.), Congress Volume Jerusalem 1986, Leiden 1988 (VT.S 40) 7-16.
- Avigad, N., A New Bulla of a Moabite Scribe: Biran, A., Volume, Jérusalem 1992 (Eretz-Israel 23) 92-93.
- Barré, M.L., The God-List in the Treaty between Hannibal and Philip V of Macedonia, Baltimore/London 1983.
- Bartlett, J., Edom and the Edomites, Sheffield 1989 (JSOT.S 77).
- Becking, B., Baalis, the King of the Ammonites, An Epigraphical Note on Jeremiah 40: 14: SJ SS 38 (1993) 15-24.
- Beit-Arieh, I., The Edomite Shrine at Horvat Qitmit in the Judean Negev: Tel Aviv 18 (1991) 93-119.
- Beit-Arieh, I. / Beck, P., Edomite Shrine, Discoveries from Qitmit in the Negev, Jerusalem 1987 (Isr. Mus. Cat. 277).
- Beit-Arieh, I. / Cresson, B., An Edomite Ostrakon from Horvat 'Uza: Tel Aviv 12 (1985) 96-101.
- Benz, F.L., Personal Names in the Phoenician and Punic Inscriptions, Rome 1972.
- Betlyon, J.W., The Cult of 'Ašerah/'Elat at Sidon: JNES 44 (1985) 53-56.
- Bonnet, C., Le culte de Milqart à Carthage: un cas de conservatisme religieux: Bonnet, C., *et al.* (éd.), Religio Phoenicia, Namur 1986 (StPh 4) 209-222.
- Bonnet, C., Typhon et Baal Saphon: Lipiński, E., (éd.), Phoenicia and the East Mediterranean in the First Millenium B.C., Leuven 1987 (StPh 5) 101-144.

- Bonnet, C., Melqart. Cultes et mythes de l'Héraclès tyrien en Méditerranée, Leuven/Namur 1988 (StPh 8).
- Bonnet, C., Le dieu solaire Shamash dans le monde phénico-punique: SEL 6 (1989) 97-115.
- Bordreuil, P., Une inscription phénicienne champlevée des environs de Byblos: Sem. 27 (1977) 23-27.
- Bordreuil, P., Nouveaux apports de l'archéologie et de la glyptique à l'onomastique phénicienne: Atti del I Congresso Internazionale di Studi Fenici e Punici III, Roma 1983, 751-755.
- Bordreuil, P., Le dieu Echmoun dans la région d'Amrit: Lipiński, E. (ed.), *Phoenicia and its Neighbours*, Leuven 1985a, 221-230.
- Bordreuil, P., IV, 3: Bordreuil, P. / Gubel, E. (éd.), BAALIM, Syria 62 (1985b) 182-183.
- Bordreuil, P., Attestations inédites de Melqart, Baal Hamon et Baal Saphon à Tyr: Bonnet, C., *et al.* (éd.), *Religio Phoenicia*, Namur 1986a (StPh 4) 77-86.
- Bordreuil, P., Catalogue des sceaux ouest-sémitiques inscrits de la Bibliothèque Nationale, du Musée du Louvre et du Musée biblique de Bible et Terre Sainte, Paris 1986b.
- Bordreuil, P., Tanit du Liban: Lipiński, E. (ed.), *Phoenicia and the East Mediterranean in the First Millenium B.C.*, Leuven 1987 (StPh 5) 79-85.
- Bordreuil, P., Sceaux inscrits des pays du Levant, Paris 1992, DBS fasc. 66, col. 86-212.
- Briquel-Chatonnet, F., Les relations entre les cités de la côte phénicienne et les royaumes d'Israël et de Juda, Leuven 1992 (OLA 46).
- Bron, F., Recherches sur les inscriptions phéniciennes de Karatepe, Genève/Paris 1979 (HEO 11).
- de Caen, V.J.J., A Revised Bibliography for the Samalian Dialect of Old Aramaic: Newsletter for Targumic and Cognate Studies, Suppl. 6 (Toronto 1991) 18p.
- Caquot, A., Chadrappa. A propos de quelques articles récents: Syria 29 (1952) 74-88.
- Caquot, A., Sur quelques démons de l'A.T.: Sem. 6 (1956) 53-68.
- Caquot, A. / Lemaire, A., Les textes araméens de Deir 'Alla: Syria 54 (1977) 189-208.
- Caquot, A. / Masson, O., Deux inscriptions phéniciennes de Chypre: Syria 45 (1968) 295-321.
- Caquot, A. / Szynger, M., Textes ougaritiques I. Mythes et légendes, Paris 1974 (LAPO 7).
- Caubet, A., Les sanctuaires de Kition à l'époque de la dynastie phénicienne: Bonnet, C., *et al.* (éd.), *Religio Phoenicia*, Namur 1986 (StPh 4) 153-168.
- Cavigneau, A. / Ismail, B.K., Die Statthalter von Suhu und Mari im 8. Jh. v. Chr.: Baghdader Mitteilungen 21 (1990) 321-456.
- Clifford, R.J., Phoenician Religion: BASOR 279 (1990) 55-64.
- Conrad, D., Der Gott Reshef: ZAW 83 (1971) 157-183.
- Cross, F.M., The Old Phoenician Inscription from Spain dedicated to Hurrian Astarte: HTR 64 (1971) 189-195.
- Dalley, S., Yahweh in Hamath in the 8th century BC. Cuneiform Material and Historical Deductions: VT 40 (1990) 21-32.

- Davies, G.ü., *Ancient Hebrew Inscriptions. Corpus and Concordance*, Cambridge 1991.
- Davila, J.R. / Zuckerman, B., *The Throne of ʿAstart Inscription: BASOR 289* (1993) 67-80.
- Dearman, J.A. (ed.), *Studies in the Mesha Inscription and Moab*, Atlanta 1989.
- Delcor, M., *Yahweh et Dagon: VT 14* (1964) 136-154 = *Études bibliques et orientales de religions comparées*, Leiden 1979, 30-48.
- Delcor, M., *L'inscription phénicienne de la statuette d'Astarté conservée à Séville: MUSJ 45* (1969) 321-341 = *Religion d'Israël et Proche Orient ancien*, Leiden 1976, 95-115.
- Delcor, M., *De l'Astarté cananéenne des textes bibliques à l'Aphrodite de Gaza: Folia Orientalia 21* (1980) 83-92 = *Environnement et tradition de l'Ancien Testament*, Neukirchen 1990 (AOAT 228) 19-27.
- Delcor, M., *Le culte de la 'Reine du Ciel' selon Jer 7,18; 44,17-19.25 et ses survivances: Delsman, W.C., u.a. (Hg.), Von Kanaan bis Kerala. Festschrift J.P.M. van der Ploeg*, Neukirchen 1982 (AOAT 211) 101-122 = AOAT 228, 138-159.
- Delcor, M., *Les trônes d'Astarté: Atti del I Congresso Internazionale di Studi Fenici e Punici*, Roma 1983, 777-787 = AOAT 228, 28-38.
- Dietrich, M. / Loretz O., *'Jahwe und seine Aschera'*, Münster 1992 (UBL 9).
- Dion, P.E., *La langue de Ya'udi*, Ottawa 1974.
- Dion, P.E., *Deux notes épigraphiques sur Tobit. 1. Les noms théophores en ʿēl: Bib. 56* (1975) 416-418.
- Dion, P.E., *YHWH as Storm-God and Sun-God: ZAW 103* (1991) 43-71.
- Donbaz, V., *Two Neo-Assyrian Stelae in the Antakya and Kahramanmaraş Museums: ARIM 8* (1990) 6-10.
- Dothan, M., *A Phoenician Inscription from ʿAkko: IEJ 35* (1985) 81-94.
- Dunand, M. / Saliby N., *Le temple d'Amrith dans la pérée d'Arados*, Paris 1985 (BAH 121).
- Dupont-Sommer, A., *Les Araméens*, Paris 1949.
- Durand, J.M., *Archives épistolaires de Mari I/1*, Paris 1988 (ARM 26).
- Elan, S., *Der heilige Baum - ein Hinweis auf das Bild ursprünglicher Landschaft in Palästina: MDOG 111* (1979) 89-98.
- Elayi, J., *Le roi et la religion dans les cités phéniciennes à l'époque perse: Bonnet, C., et al. (éd.), Religio Phoenicia*, Namur 1986 (StPh 4) 249-261.
- Elayi, J., *Sidon, cité autonome de l'empire perse*, Paris 1989.
- Emerton, J.A., *Some Problems in Genesis XIV: Emerton, J.A. (ed.), Studies in the Pentateuch: Leiden 1990 (SVT 41) 73-102.*
- Fales, F.M., *Le double bilinguisme de la statue de Tell Fekherye: Syr. 60* (1983) 233-250.
- Freedman, D.N., *Yahweh of Samaria and his Asherah: BA 50* (1987) 241-249.
- Fulco, W.J., *The Canaanite God Rešep*, New York 1976.
- Garbini, G., *Philistine Seals: Geraty, L.T./Herr, L.G. (eds.), The Archaeology of Jordan and Other Studies Presented to S.H. Horn*, Berrien Springs 1986, 443-448.

- Garbini, G., RŠP ŠPRM: RSFen 20 (1992) 93-94.
- Gese, H., *Die Religionen Altsyriens*: Gese, H., u.a. (Hg.), *Die Religionen Altsyriens, Altarabiens und der Mandäer*, Stuttgart 1970, 1-232.
- Gibson, J.C.L., *Textbook of Syrian Semitic Inscriptions I. Hebrew and Moabite Inscriptions*, Oxford 1971.
- Gibson, J.C.L., *Textbook of Syrian Semitic Inscriptions II. Aramaic Inscriptions*, Oxford 1975.
- Gibson, J.C.L., *Textbook of Syrian Semitic Inscriptions III. Phoenician Inscriptions*, Oxford 1982.
- Gitin, S., Ekron of the Philistines, Part II. Olive-Oil Suppliers to the World: BAR 16 (1990) 32-43.59.
- Grayson, A.K., *Assyrian Royal Inscriptions*, Wiesbaden 1976.
- Greenfield, J.C., The Aramean God Rammân-Rimmôn: IEJ 26 (1976) 195-198.
- Greenfield, J.C., *Aspects of Aramean Religion*: Miller, P.D., et al. (eds.), *Ancient Israelite Religion. Essays in Honor of F.M. Cross*, Philadelphia 1987, 67-78.
- Greenfield, J.C. / Schaffer, A., Notes on the Curse Formulae of the Tell Fekherye Inscription: RB 92 (1985) 47-59.
- Grelot, P., *Documents araméens d'Égypte*, Paris 1972 (LAP 5).
- Guzzo Amadasi M.G. / Karageorghis, V., *Fouilles de Kition III. Inscriptions phéniciennes*, Nicosie 1977.
- Hadley, J.M., The Khirbet el-Qom Inscription: VT 37 (1987a) 50-62.
- Hadley, J.M., Some Drawings and Inscriptions on two Pithoi from Kuntilet 'Ajrud: VT 37 (1987b) 180-211.
- Halpern, B., Jerusalem and the Lineages in the Seventh Century BCE: Kinship and the Rise of Individual Moral Liability: Halpern, B./Hobson, D.W. (eds.), *Law and Ideology in Monarchic Israel*, Sheffield 1991 (JSOTSS 124) 11-107.
- Herrmann, W., Wann wurde Jahwe zum Schöpfer der Welt?: UF 23 (1991) 165-180.
- Hoftijzer, J. / van der Kooij, G., *Aramaic Texts from Deir 'Alla*, Leiden 1976.
- Hoftijzer, J. / van der Kooij, G. (eds.), *The Balaam Text from Deir 'Alla Re-Evaluated*, Leiden 1991.
- Hrozny, B., *Les inscriptions hittites hiéroglyphiques I*, Prague 1933.
- Hvidberg-Hansen, F.O., *La Déesse TNT*. Vol. I. Texte, Vol. II. Notes, Copenhagen 1979.
- Israel, F., Studi moabiti I. Rassegna di epigrafia moabitica e sigilli: Bernini, G./Brugnatelli, V. (eds.), *Atti della 4a giornata di studi camito-semitica e indeuropei*, Milan 1987a, 101-138.
- Israel, F., Studi moabiti II. Da Kamiš a K²môš: SMSR 53 (1987b) 5-39.
- Israel, F., Note ammonite II. La religione degli Ammoniti attraverso le fonti epigrafiche: SMSR 56 (1990) 307-337.
- Israel, F., Note di onomastica semitica 6. L'apporto della glittica all'onomastica aramaica: VO 8 (1992a) 223-268.
- Israel, F., Note di onomastica semitica 7.2. Rassegna critico-bibliografica ed epigrafica su alcune onomastiche palestinesi. La Transgiordania: SEL 9 (1992b) 95-114.
- Katzenstein, H.J., *The History of Tyre*, Jerusalem 1973.

- Katzenstein, H.J., Phoenician Deities Worshipped in Israel and Judah during the Time of the First Temple: Lipiński, E., (ed.), *Phoenicia and the Bible*, Leuven 1991a (StPh 11) 187-191.
- Katzenstein, H.J., Some Reflections on the Phoenician Deities Mentioned in the Treaty between Esarhaddon and Baal King of Tyre: *Atti del II Congresso Internazionale di Studie Fenici e Punici*, Rome 1991b, 373-377.
- Keel, O./Uehlinger, Ch., *Göttinnen, Götter und Gottessymbole*, Freiburg/Basel/Wien 1992 (QD 134).
- Kempinski, A., Some Philistine Names from the Kingdom of Gaza: *IEJ* 37 (1987) 20-24.
- Klengel, H., Der Wettergott von Halab: *JCS* 19 (1965) 87-93.
- Kottsieper, I., *Die Sprache der Ahiqarsprüche*, Berlin 1990 (BZAW 194).
- Lafont, B., Le roi de Mari et les prophètes du dieu Adad: *RA* 78 (1984) 7-18.
- Laroche, E., *Recherches sur les noms des dieux hittites*, Paris 1947.
- Lebrun, R., Aspects de la présence luvite en Syrie au VIII^e siècle av. J.-C.: *Trans-euphratène* 6 (1993) 13-25.
- Lemaire, A., *Inscriptions hébraïques I. Les ostraca*, Paris 1977 (LAPO 9).
- Lemaire, A., L'inscription phénicienne de Hassan-Beyli reconsidérée: *RSFen* 11 (1983) 9-19.
- Lemaire, A., Les inscriptions de Deir 'Alla et la littérature araméenne antique: *CRAI* (1985) 270-285.
- Lemaire, A., "Écritures et langues du Moyen-Orient ancien", "Les écrits phéniciens", "Les écrits araméens": Barucq, A., *et al.*, *Écrits de l'Orient ancien et sources bibliques*, Paris 1986a (PBSBAT 2) 9-57, 213-269.
- Lemaire, A., Divinités égyptiennes dans l'onomastique phénicienne: Bonnet, C., *et al.* (éd.), *Religio Phoenicia*, Namur 1986b (StPh 4) 87-98.
- Lemaire, A., Notes d'épigraphie nord-ouest sémitique: *Syria* 64 (1987) 205-216.
- Lemaire, A., *SMR* dans la petite inscription de Kilamuwa (Zencirli): *Syria* 67 (1990a) 323-327.
- Lemaire, A., Trois sceaux inscrits inédits avec lion rugissant: *Sem.* 39 (Hommages à M. Szymer II) (1990b) 13-22.
- Lemaire, A., Les inscriptions sur plâtre de Deir 'Alla et leur signification historique et culturelle: Hoftijzer, J./van der Kooij, G. (eds.), *The Balaam Text from Deir 'Alla Re-Evaluated*, Leiden 1991a, 33-57.
- Lemaire, A., Le royaume de Tyr dans la seconde moitié du IV^e siècle av. J.-C.: *Atti del II Congresso Internazionale di Studi Fenici e Punici I*, Roma 1991b, 131-150.
- Lemaire, A., *Epigraphie: Transeuphratène* 4 (1991c) 113-118.
- Lemaire, A., Notes d'épigraphie nord-ouest sémitique: *Sem.* 40 (1991d) 39-54.
- Lemaire, A., Essai sur les religions ammonite, moabite et édomite (X-VI^e s. av. n. è.): *Revue de la Société Ernest-Renan* NS 41 (1993a) 41-67.
- Lemaire, A., Les critères non-iconographiques de la classification des sceaux nord-ouest sémitiques inscrits: Sass, B./Uehlinger, C. (eds.), *The Iconography of Northwest Semitic Seals*, Freiburg 1993b (OBO 125) 1-27.

- Lemaire, A., Les transformations politiques et culturelles de la Transjordanie au VI^e s. av. J.-C.: à paraître dans *Transeuphratène* 7 (1994).
- Lemaire, A. / Durand, J.M., Les inscriptions araméennes de Sfiré et l'Assyrie de Shamshi-ilu, Genève/Paris 1984 (HEO 20).
- Levi della Vida, G., El Elyon in Genesis 14,18-20: JBL 63 (1944) 1-9.
- Lindenberger, J.M., The Gods of Ahiqar: UF 14 (1982) 105-117.
- Lindenberger, J.M., The Aramaic Proverbs of Ahiqar, Baltimore/London 1983.
- Lipiński, E., The Goddess Aṭirat in Ancient Arabia, in Babylonia, and in Ugarit: OLP 3 (1972) 101-119.
- Lipiński, E., From Karatepe to Pyrgi, Middle Phoenician Miscellanea: RSFen 11 (1974) 45-61.
- Lipiński, E., The God ʾArqū-Rashap in the Samallian Hadad Inscription: Sokoloff, M. (ed.), Arameans, Aramaic and the Aramaic Literary Tradition, Ramat-Gan 1983, 15-21.
- Lipiński, E., Vestiges phéniciens d'Andalousie II. Séville. L'Astarté de Séville: OLP 15 (1984) 102-117.
- Lipiński, E., Reshep Amyklos: Lipiński, E. (ed.), Phoenicia and the East Mediterranean in the First Millenium B.C., Leuven 1987 (StPh 5) 87-99.
- Lipiński, E., Le culte du soleil chez les Sémites occidentaux du I^{er} millénaire av. J.-C.: OLP 22 (1991) 57-72.
- Loretz, O., Aschera - eine Frau an der Seite Jahves: Mitteilungen für Anthropologie und Religionsgeschichte 7 (1992) 147-198.
- Maraqten, M., Die semitischen Personennamen in den alt- und reichsaramäischen Inschriften aus Vorderasien, Hildesheim 1986.
- Masson, O., La dédicace à Baʿal du Liban (CIS, I, 5) et sa provenance probable de la région de Limassol: Sem. 35 (1985) 33-46.
- Masson, O. / Sznycer, M., Recherches sur les Phéniciens à Chypre, Genève/Paris 1972 (HEO 3).
- Mazar, B., Baʿal Šāmēm: Orlinsky, H.M., Volume, Jerusalem 1982 (Eretz-Israel 16) 132-134 et 156*.
- McCarter, P.K., Aspects of the Religion of the Israelite Monarchy: Miller, P.D., et al. (eds.), Ancient Israelite Religion, Essays in Honor of F.M. Cross, Philadelphia 1987, 137-155.
- Meshel, Z., Kuntillet ʿAjrud. A Religious Centre from the Time of the Judaeen Monarchy on the Border of Sinai, Jerusalem 1987 (Isr. Mus. Cat. 175; 177).
- Millard, A.R., The Homeland of Zakkur: Sem. 39 (Hommages à M. Sznycer II) (1990) 47-51.
- Miller, P.D., El, the Creator of Earth: BASOR 239 (1980) 43-46.
- Mitchell, T.C., The Phoenician Inscribed Ivory Box from Ur: PEQ 123 (1991) 119-128.
- Mosca, P.G. / Russell, J., A Phoenician Inscription from Cebel Ireis Dağı in Rough Cilicia: Epigraphica Anatolica 9 (1987) 1-28.
- Müller, H.P., Kolloquialsprache und Volksreligion in den Inschriften von Kuntillet ʿAjrud und Hirbet el-Qom: ZAH 5 (1992) 15-51.
- Naveh, J., A Nabatean Incantation Text: IEJ 29 (1979) 111-119.

- Naveh, J., Writing and Scripts in Seventh-Century B.C.E. Philistia. The New Evidence from Tell Jemmeh: IEJ 35 (1985) 8-21.
- Niehr, H., *Der höchste Gott*, Berlin 1990 (BZAW 190).
- Otzen, B., The Aramaic Inscriptions: Riis, P.J. / Buhl, M.L., Hama II, 2, Copenhagen 1990.
- Parpola, S., Si'gabbar of Nerab Resurrected: OLP 10 (1985) 273-275.
- Parpola, S. / Watanabe, K., Neo-Assyrian Treaties and Loyalty Oaths, Helsinki 1988 (SAA 2).
- Peckham, B., Phoenicia and the Religion of Israel. The Epigraphic Evidence: Miller, P.D., *et al* (eds.), *Ancient Israelite Religion. Essays in Honor of F.M. Cross*, Philadelphia 1987, 79-99.
- Pitard, W.T., The Identity of the Bir-Hadad of the Melqart Stela: BASOR 272 (1988) 3-21.
- Porten, B., The Identity of King Adon: BA 44 (1981) 36-52.
- Pritchard, J.B., Sarepta IV. The Objects from Area II, X, Beyrouth 1988.
- Puech, E., L'inscription phénicienne du trône d'Astart à Séville: RSFen 5 (1977) 85-92.
- Puech, E., Remarques sur quelques inscriptions phéniciennes de Chypre: Sem. 29 (1979) 19-43.
- Puech, E., Remarques sur quelques inscriptions phéniciennes de Byblos: RSFen 9 (1981) 153-168.
- Puech, E., Les inscriptions phéniciennes d'Amrit et les dieux guérisseurs du sanctuaire: Syria 63 (1986) 327-342.
- Puech, E., La stèle de Bar-Hadad à Melqart et les rois d'Arpad: RB 99 (1992) 311-334.
- Röllig, W., El als Gottesbezeichnung im Phönizischen: von Kienle, R., u.a. (Hg.), FS J. Friedrich, Heidelberg 1959, 403-416.
- Ryckmans, J., Biblical and Old South Arabian Institutions. Some Parallels: Bidwell, R.L. *et al* (eds.), *Arabian and Islamic Studies. Articles Presented to R.B. Serjeant*, Londres/New York 1983, 14-25.
- Scagliarini, F., Osservazioni sulle iscrizioni di Kuntillet 'Ağrud: RSO 63 (1989) 199-212.
- Servais-Soyez, B., La 'triade' phénicienne aux époques hellénistique et romaine: Bonnet, C., *et al* (éd.) *Religio Phoenicia*, Namur 1986 (StPh 4) 347-360.
- Shea, W.H., The Khirbet el-Qom Tomb Inscription Again: VT 40 (1990) 110-116.
- Shiloh, Y., A Group of Hebrew Bullae from the City of David: IEJ 36 (1986) 28-38.
- Smelik, K.A.D., Converting the Past. Studies in Ancient Israelite and Moabite History: OTS 28 (1992) 59-92.
- Smit, E.J., The Saqqara Letter. Historical implications: Journal of Semitics 2 (1990) 57-71.
- Smith, M.S., *The Early History of God. Yahweh and the Other Deities in Ancient Israel*, San Francisco 1990.
- Starr, I., *Queries to the Sungod*, Helsinki 1990 (SAA 4).
- Swiggers, P., Commentaire philologique sur l'inscription phénicienne de Kilamuwa: RSFen 11 (1983a) 133-147.

- Swiggers, P., Le trône d'Astarté: une inscription tyrienne du second siècle av. J.-C.: Gubel, E., *et al.* (éd.), *Sauvons Tyr/Histoire phénicienne*, Leuven 1983b (StPh 1-2) 125-132.
- Sznycer, M., *Antiquités et épigraphie nord-sémitiques: Annuaire de l'Ecole Pratique des Hautes Etudes, IV^e section*, Paris 1974/75, 191-208.
- Sznycer, M., Brèves remarques sur l'inscription phénicienne de Chypre (CIS I,5): *Sem.* 35 (1985) 47-50.
- Teixidor, J., Les tablettes d'Arslan Tash au Musée d'Alep: *Aula Orientalis* 1 (1983) 105-108.
- Tigay, J.H., *You Shall Have no Other Gods. Israelite Religion in the Light of Hebrew Inscriptions*, Atlanta 1986.
- Tigay, J.H., *Israelite Religion. The Onomastic and Epigraphic Evidence*: Miller, P.D., *et al.* (eds.), *Ancient Israelite Religion. Essays in Honor of F.M. Cross*, Philadelphia 1987, 157-194.
- Tigay, J.H., A Second Temple Parallel to the Blessings from Kuntillet 'Ajrud: *IEJ* 40 (1990) 218.
- Tocci, F.M., Un frammento di stele aramaica da Tell Sifr: *OA* 1 (1962) 21-22.
- Uberti, M.L., Tharros - III. Le stele: *RSFen* 4 (1976) 207-214.
- Weihert, E. von, *Der babylonische Gott Nergal*, Neukirchen 1971 (AOAT 11).
- Weippert, M., *Synkretismus und Monotheismus*: Assmann, J. / Harth, D. (Hg.), *Kultur und Konflikt*, Frankfurt 1990, 143-179.
- Whitt, W.D., The Divorce of Yahweh and Asherah in Hos 2,4-7.12ff: *SJOT* 6 (1992) 31-67.
- Wolfe, L.A. / Sternberg, F., *Objects with Semitic Inscriptions 1100 B.C. - A.D. 700...*, Zürich 1989 (Auction XXIII).
- Wolff, S.R., *Archaeology in Israel: AJA* 95 (1991) 489-538.
- Wolters, A., *Aspects of the Literary Structure of Combination I*: Hoftijzer, J./van der Kooij, G., (eds.), *The Balaam Text from Deir 'Alla Re-Evaluated*, Leiden 1991.
- Xella, P., Sulla piu antica storia di alcune divinità fenicie: *Atti del I Congresso Internazionale di Studi Fenici e Punici II*, Roma 1983a, 401-407.
- Xella, P., Le dieu Rashap à Ougarit, *AAAS* 29-30 (1979-80) 145-162, 1983b.
- Xella, P., Le polythéisme phénicien: Bonnet, C., *et al.* (éd.), *Religio Phoenicia*, Namur 1986 (StPh 4), 29-39.
- Xella, P., Una menzione del tempio di Eshmun a Cartagine (CIS I,2362,6): *RSFen* 16 (1988a) 21-23.
- Xella, P., D'Ougarit à la Phénicie. Sur les traces de Rashap, Horon, Eshmun: *WO* 19 (1988b) 45-64.
- Xella, P., Divinités doubles dans le monde phénico-punique: *Sem.* 39 (Hommages à M. Sznycer II) (1990) 167-175.
- Xella, P., *Baal Hamon*, Roma 1991.
- Xella, P., L'identità di 'dn nell'iscrizione sulla scatola di Ur: *RSFen* 20 (1992) 83-91.
- Xella, P., *Eshmun von Sidon*: Dietrich, M./Loretz, O. (eds.), *Mesopotamica-Ugaritica-Biblica*, FS Bergerhof, K., Neukirchen 1993 (AOAT 232) 481-498.

- Yon, M., Cultes phéniciens à Chypre: l'interprétation chypriote: Bonnet, C., *et al* (éd.), *Religio Phoenicia*, Namur 1986 (StPh 4) 127-152.
- Zevit, Z., Yahweh worship and worshippers in 8th-century Syria: VT 41 (1991) 363-366.

ANICONISM - A WEST SEMITIC CONTEXT FOR THE ISRAELITE PHENOMENON?

TRYGGVE N.D. METTINGER, *Lund*

My topic in this paper is Israelite aniconism¹. We all know that Israel had a prohibition of images. And we probably agree that this prohibition was a late, perhaps even Deuteronomistic phenomenon². A point where the agreement may be less equivocal is whether this Israelite aniconism as such is also a late phenomenon. Making a distinction between *de facto tradition* and *programmatic tradition*³, I would be prepared to argue that prior to the late, express and programmatic prohibition there was a much older *de facto* tradition. Strong indications for the early date of the aniconic tradition are found in the results of the Fribourg seal stamps project recently published by Keel and Uehlinger (1992). These two scholars have been able to submit a strikingly detailed sketch of the development or rather decline of anthropomorphism in Israelite glyptic art from Iron Age I through Iron Age II B.

I shall not recapitulate here their results but approach Israelite aniconism from another angle and put it into the wider frame of Israel's ancient Near Eastern milieu. My overarching question is this: Are there in this wider area aniconic cults, or aniconic tendencies, that

¹ My thanks to Mr. Michael McLamb, B.A., who checked my English. - I am presently working on a monograph on the ancient Near Eastern context of Israelite aniconism to appear in the series CB.OT. The present paper presents some main lines of my results. This work was begun during a research sojourn at the department of Semitics at Theologische Universiteit, Kampen. I had the privilege to discuss my ideas with Johannes de Moor and to learn from his expertise in a number of fields. I have also profited from discussions with Uzi Avner, Eilat, Olof Pedersén and Jan Bergman, both at Uppsala, Finn O. Hvidberg-Hansen, Aarhus, and with the Old Testament Senior Seminar at Lund.

² Dohmen 1985.

³ See Gerhardsson 1986, 15f.

can provide evidence that indicates in which direction to look for a historical explanation of the Israelite phenomenon?

A few words on our terminology in this undertaking. When we discuss cultic representations we should be wise to distinguish between (a) representations of deities (whether anthropomorphic, zoomorphic or aniconic), (b) votaries or representations of worshippers (placed in the shrine to give continuity of worship) and (c) votive figures (which might themselves represent either a deity or a human). We shall use "anthropomorphism" to refer to the representation of deities in human form and "aniconism" of representations of deities which are neither anthropomorphic nor zoomorphic (aniconism thus applying both to more or less unshapen stones and to symbolic representations such as the spade of Marduk, and of course also to sacred emptiness as in the case of the empty thrones). The cult of standing stones will turn out to be of central interest to us. I am well aware of the terminological problems, but I shall here use the terms "stelae", "masseboth" and "betyls" promiscue of such standing stones.

I shall not here adopt the terminology of semiotics (Peirce and others) but only mention one important point. In cases of iconic representations (e.g. anthropomorphic ones) the referential relation between sign and significatum is one of iconicity; the relation is non-arbitrary, a degree of resemblance or "semantic motivation" is at hand. In cases of aniconism the referential relation may be either indexical, i.e. one of association and implication (cf. wet streets - rain) or symbolical (in the Peircean sense), i.e. conventional and arbitrary⁴.

Nabatean aniconism

Let us start with what is an unusually unambiguous case of aniconism in the ancient world, the cult of the Nabateans. The nature of the major representation of the Nabatean national god Dusares is described in Suidas' *Lexicon*. Here we read that the central symbol of Nabatean Dusares at Petra was a square, black stone, an unshapen (Gk. ἀτύπωτος), aniconic representation of the god⁵. Nabatean aniconism was touched upon by Gustav Dalman⁶ and has now been dealt with more extensively by Joseph Patrich in his important monograph on Nabatean art.

There is among the Nabateans a tension between anthropomorphic and aniconic representations. This contradiction has its explanation in the historical tension between Nabatean tradition and foreign,

⁴ See Lyons 1977, 95-119, and on pictorial semiotics, see now Sonesson 1989.

⁵ Suidas 1931 (vol. II), 713.

⁶ Dalman 1908.



Fig. 1

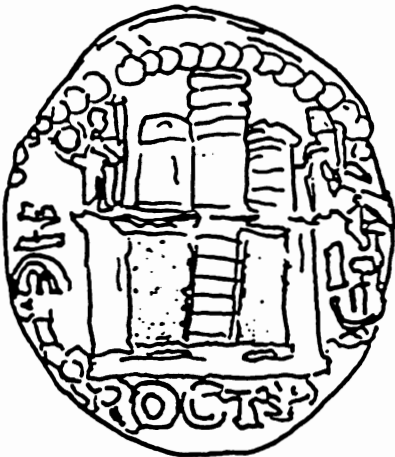


Fig. 2

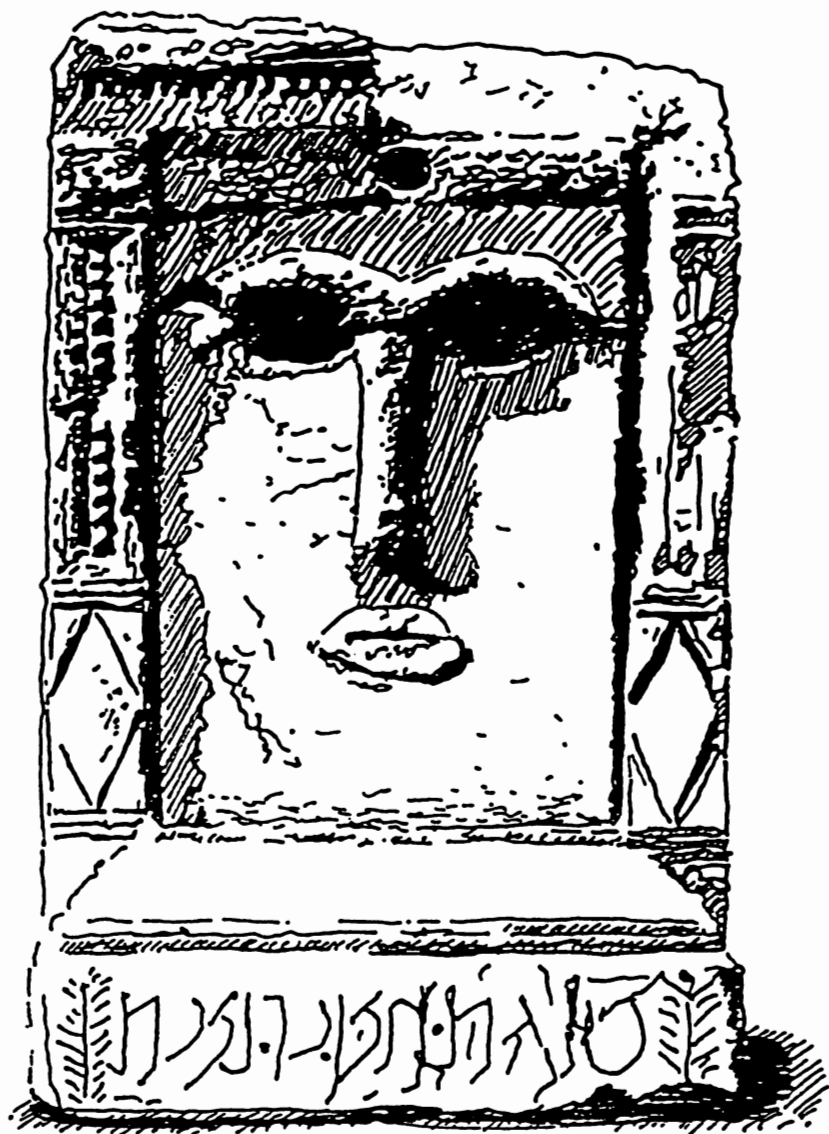


Fig. 3

Hellenistic-Roman influence. And the latter is linked up with the vexed history of the Nabatean kingdom.

Let us concentrate on the aniconic representations. Here the Nabatean coins are of interest⁷. Dusares is represented as a hemispheric betyl on the city mints from Adraa (fig. 1) from the period after the loss of Nabatean political independence until the end of minting.

In Bostra we find some anthropomorphic coins with a Hellenistic head of Dusares from the second and third centuries C.E. These are explained against the background of the role of Bostra as the administrative centre of Provincia Arabia and the headquarters of the Third Legion Cyrenaica. But Bostra also produced coins with the three betyls of Dusares (fig. 2), the god usually being identified by the epigraph on the coin. These coins date from the reigns of various emperors during the third century C.E.

The god Dusares was thus represented in nonfigurative betyls. The phenomenon of betyls/stelae is also known from archaeological finds of real stelae or rock cut representations of such. Joseph Patrich arrived at several important conclusions⁸. (a) The whole traditional Nabatean pantheon must have been represented in this way. (b) From a geographical point of view he observes that the gods were represented in this way throughout the Nabatean kingdom. (c) He also notes from a chronological point of view that there was a continuous representation of the gods as stelae.

Even the anthropomorphic items, to the extent that they appear, demonstrate that the betylic concept lies at the basis. This appears from the so-called eye idols, where the anthropomorphic features are no more than suggested. The rectangular slab form, even here, provides the basic frame of reference (fig. 3)⁹.

What then about the origin of Nabatean aniconism? Dalman saw that we are here confronted with a feature original to Nabatean religion¹⁰. Patrich's study gives further evidence for the same conclusion and suggests that the aniconic representations manifest a theology that actually forbade figurative representation of the deity¹¹.

⁷ For the following, see Patrich 1990, 70-75.

⁸ See Patrich 1990, 50-113, esp. 59-70.95-98.99-104.

⁹ Patrich 1990, 82-86.

¹⁰ Dalman 1908, 55.

¹¹ Patrich 1990, 98.

The question of the origin of the Nabateans then becomes interesting to us. We know from Diodorus (XIX, 94, 2-5; cf. 96,2) that the Nabateans originally had a nomadic way of life; they did not live in houses, neither did they cultivate fields nor drink wine. Ernst Axel Knauf draws attention to other circumstances that tally with this¹². First, the Nabatean mother tongue was Arabic. Secondly, in addition to the Syrian temple type, represented by the main temple of Petra, Qasr Bint Farun, the Nabateans also had another type, known for instance from the Temple of the Winged Lions at Petra, with a square ground plan and with a small square, free-standing sanctum (where nothing really corresponds to the adyton of the Syrian type). This sanctum stands in a "court". The arrangement is one that makes it possible to perambulate the sanctum (and thus the god). This type, says Knauf, seems to have had its *ratio essendi* in the specific Arabic cultic act of the *ṭawāf*, the "circumambulation". Knauf sees these indications as signs of an Arabic kernel among the population of the Nabatean kingdom.

We are thus able to conclude that Nabatean aniconism is intrinsic to Nabatean religion. This aniconism is closely linked up with the cultic role of stelae and betylic representations. The Nabateans were of Arabian origin and the roots of Nabatean aniconism may be sought for in the Arabian peninsula. Pre-Islamic cult in central Arabia shows precisely the same combination of the absence of images and the cult of standing stones, of aniconism and betyls¹³. In the cases where anthropomorphic images do occur, it seems to be due to foreign influence.

Here I may call attention to the work of Uzi Avner¹⁴, who compiled a list of 185 published examples of masseboth from the ancient Near East. Of these 52 % are located in the desert, whereas they are more rare in the fertile lands. Moreover, the desert masseboth were abundant in the early millennia. Not until the third millennium B.C.E. did their number increase in the settled countries to become more common only in the second millennium. Avner therefore assumes that the masseboth of later periods had their ultimate origin in desert culture¹⁵.

¹² Knauf 1986.

¹³ See Höfner in Gese/Höfner/Rudolph 1970, 359. See also Lammens 1919 and especially Fahd 1968, 24-31.

¹⁴ Avner 1984.

¹⁵ Avner 1984, 119.

The cultic role of aniconic betyls/stelae/masseboth is thus a phenomenon that is most interesting to us. The phenomenon of *maṣṣebôt* is well-known in ancient Israel. In Israelite religion we witness a change from a positive or neutral attitude to such standing stones (Gen 28,18,22; Jes 19,19) to a negative one (Dtn 16,22; cf. Ex 23,24; 34,13; Dtn 7,5; IIReg 18,4; 23,14). It is tempting to conclude that early Israelite worship was a cult centered around aniconic stones such as these and that aniconism was a phenomenon that marked Israelite religion from the beginning.

Phoenician and Punic aniconism

As a matter of fact the cultic role of stelae/betyls is also found in the Punic material and in Phoenician Iron Age religion¹⁶. It is well-known that we do find anthropomorphic representations in this area: e.g. the bronze image in Carthage of Kronos (Baal-Hammon) (Diodorus Siculus XX, 14, 6), a deity who is also represented as a seated king-god in glyptic art and stone sculpture¹⁷. But apart from Baal-Hammon it is extremely difficult to find a proper anthropomorphic iconography for the major Phoenician gods as Bisi points out¹⁸. Against this background it is natural that we raise the question of potentially aniconic cults in the Semitic Mediterranean.

In Greek-Roman authors there are some explicit references to such cults. The cult on Mt. Carmel may be mentioned. Tacitus notes that the god of Carmel had neither a representation, nor a temple (*nec simulacrum deo aut templum*), but only a simple altar (Tacitus, Hist. II, 78).

The cult at Gades in Spain, 18 km SE of present-day Cadiz, is even more interesting. Philostratus writes that at Gades "there is maintained a cult both of one and the other Hercules, though there are no images of them [ἡγάματα δὲ αὐτῶν οὐκ εἶναι]" (Vita Apollin. Thyan. V,5), and Silius Italicus says that there were "no statues or

¹⁶ Stockton 1974-75 called attention to Phoenician cult stones as evidence of an aniconic tendency (cf. p. 2). Lipiński 1970, 50-52, assumed that the Tyrian cult was aniconic. Patrich referred to the role of standing stones among the Phoenicians as a phenomenon comparable to that found among the Nabateans (1990, 167-184).

¹⁷ See Xella 1991, 106-140.

¹⁸ Bisi 1986, 181f.

familiar images of the gods" (Punica III, 30-31). We have strong reasons to agree with García Y. Bellido¹⁹ and D. van Berchem²⁰ that the cult of Gades was aniconic. If this is correct it is worthwhile noticing that Gades is known to have been a Tyrian foundation that goes back to very remote antiquity. And it is especially important to note that the cult at Gades is said to conform to Phoenician ritual²¹. Indeed, E. Will was able to carry out a detailed comparison between the cult at Gades and that of Tyre, noting that stelae, olive tree, and sacred fire were three features shared by the cults of these two sites²².

Our natural route of investigation thus takes us to Tyre in the Phoenician mother country. By way of introduction we should note that the Melqart iconography is either the late, Hellenized one (Hercules), or the earlier "uncontaminated" (i.e., not Hellenized) iconography of Bar Hadad's Melqart stele from the vicinity of Aleppo, an iconography which is, however, a composite one (ANEP no. 499).

In contrast to this anthropomorphic iconography there is an aniconic one, and this we find on Tyrian coins from the third and fourth centuries C.E., to be more exact on coins where two betyls, an olive tree and a flaming incense altar occur together²³. There are two variants of these coins but there is no doubt that they depict the same high place of Tyre and that precisely stelae/betyls make up the central sacra at this cult place (fig. 4 and 5).

The tradition about the two betyls of Melqart as the central objects of the cult place at Tyre is also attested by classical authors²⁴, notably Nonnos²⁵, Philo Byblius²⁶, Herodotus (II, 44) and also Ezekiel (26,11; 28,16).

What we find in Tyre then, is the ancestor of the aniconic cult at Gades; its form of aniconism is closely linked up with the cultic role of betyls.

From Tyre we turn to Sidon. Also here we find an aniconic iconography but of a different kind. First, from the vicinity of Sidon (and Tyre) we have a number of seemingly empty votive sphinx

¹⁹ Bellido 1963, 110-114.

²⁰ Van Berchem 1967, 84.

²¹ See Diodorus Siculus V, 20; Arrian II, 16 and Appian, Iberica I, 2.

²² Will 1950-51, esp. 8f.

²³ See Hill 1910, pl. 33, nos. 13, 14, 15; pl. 34, no. 13 and pl. 35, no. 5, and see Bonnet 1988, 87-90.

²⁴ See the discussions in Will 1950-51, esp. 1-8, and Bonnet 1988, 27-77.

²⁵ Nonnos, Dionysiaca XL, 465-500.

²⁶ Philo Byblius I, 10, 10-11.



Fig. 4



Fig. 5

**Fig. 6**



Fig. 7

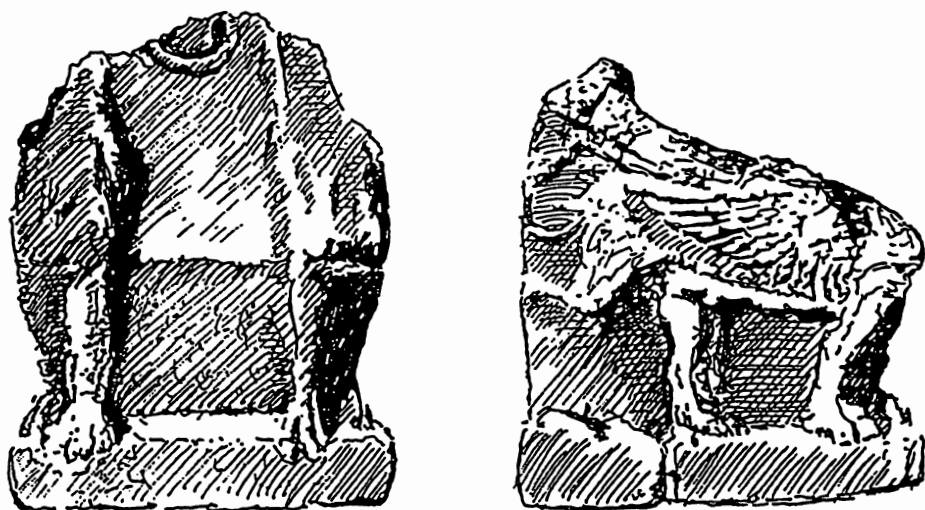


Fig. 8



Fig. 9

thrones of mostly less than natural size. Seyrig has collected eleven different examples, a list to which Soyez added another five²⁷. Only one (Seyrig no. 3) lends itself to precise dating (59/60 C.E.). These thrones are mostly empty, but a hole in the seat or an anathyrose seem to imply that some object was fastened on it. Of course, this could have been the image of a seated deity, but some indications point in another direction. One item, the throne from Khirbet et-Tayibeh (fig. 6; Seyrig no. 6), has two stelae sculptured in low relief on the interior side of the back. Soyez mentions a throne carrying a parallelepipedic betyl. Another remarkable item is the so called "trône Seyrig" the seat which is filled by a spherical object (fig. 7).

One of these items, a throne from Sidon, has a seat leaning so steeply that it is incapable of receiving any object (fig. 8; Seyrig no. 3). Seyrig observes that this was obviously a case of an empty throne, a case where the throne itself was the object of worship.

It seems to me that these thrones are expressions of an aniconic tradition, similar to that found in Tyre. But this is not all. There are, secondly, the coins from Sidon²⁸. Various compositions on these depict a globular object, carried in a four-columned shrine on a two-wheeled vehicle, the "car of Astarte". The spherical object either rests on a podium or else it is supported by two figures which are probably stylized sphinxes (fig. 9). If so, the composition depicts a spherical object on a sphinx throne, just as we found in the case of Seyrig's throne. What is important to us is that the spherical object obviously is an aniconic representation of a deity, so that we have here another instance of what I would like to term "Phoenician aniconism".

I have called attention to the role of aniconic tendencies among the Nabateans, Arabs and Phoenicians. In order to put things into perspective we shall now also briefly comment on aniconic tendencies in Mesopotamia and Egypt.

²⁷ Seyrig 1959 and Soyez 1972, 157 n. 3. On sphinx thrones, note especially Metzger 1985 vol. I, 259-79, and the illustrations in vol. II, nos. 1181-1222.

²⁸ See Hill 1910, pl. 23, nos. 9, 10, 12, 17; pl. 24, nos. 5-10 and pl. 35, no. 4. Cf. Ronzevalle 1932, esp. 53-56 and pls. 8-10, nos. 1-10.

Mesopotamian and Egyptian aniconism

If we survey the Mesopotamian material for aniconism the following points turn out to be important. First, though the specialists disagree on the situation prior to the Old Babylonian period²⁹, the divine world of Mesopotamia is basically anthropomorphic during the second and first millennia. The divine statues seem to have been unaffected by the aniconic tendencies. We don't find one specific individual god who is "aniconic on principle" and there is no aniconic theology.

Secondly, there seems to have been a contest between anthropomorphic and aniconic representations of the gods. When the god went to war with the army or when oaths were sworn by touching the god, it was in the old aniconic emblem that he was encountered³⁰.

Thirdly, a resurgence of aniconic symbols took place in the latter half of the second millennium, though new cult statues still continued to be produced. This aniconic trend manifests itself quite strongly in the iconography of the kudurru stones from the Kassite period³¹. Especially frequent is the motif of a divine throne serving as a socket for various divine symbols, such as the horned crown or the spade (*marru*) of Marduk. In some cases we find such symbols with a function in whole scenes of introduction, prayer, or sacrifice. We thus find a king in prayer before the spade of Marduk (fig. 10)³². Completely empty thrones are rare but do occur³³.

Then Egypt. In striking contrast with what is the case for Mesopotamia we can here focus our attention on two individual gods, namely Aten and Amun. Aten of the Amarna theology is the sunlight and the Aten notions are highly abstract³⁴. The god's parousia in light suppresses and supersedes all forms of symbolic representation so that the Amarna religion does not accept any cultic images. Both the cult and the theology of the Amarna religion are strongly aniconic.

However important, the Amarna theology was to remain an episode of some twenty years. With the exception of this short interlude, it was Amun-Re who was the state god of Egypt during the

²⁹ See Dietrich in Dietrich/Loretz 1992, 17 with references.

³⁰ See Jacobsen 1976, 128.

³¹ For the following, see Seidl 1989.

³² Seidl 1989, pl. 27, no. 76, discussion p. 46.

³³ Seidl 1989, pl. 19c, no. 48, discussion pp. 23-35. Cf. Danthine 1939.

³⁴ See de Moor 1990, 42-45 with references.



Fig. 10

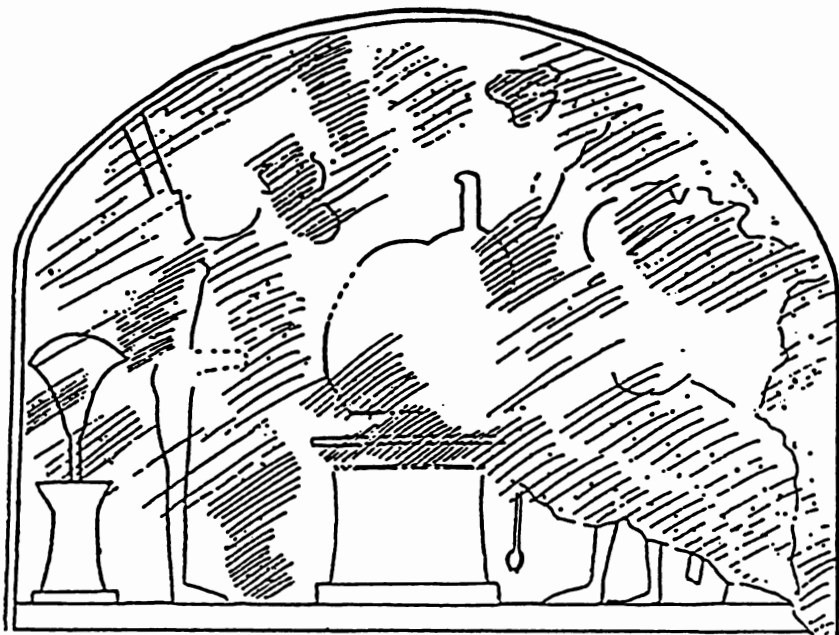


Fig. 11a

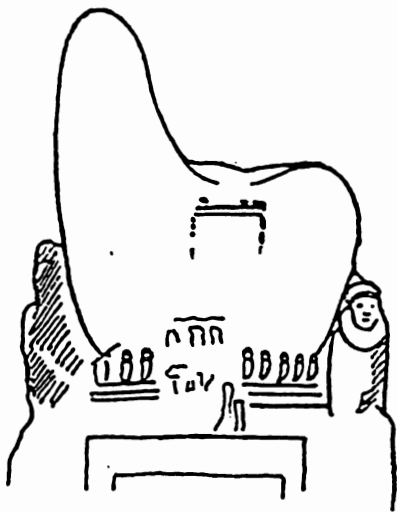


Fig. 11b

New Kingdom. It is then especially important to note that this god as well has certain aniconic inclinations, if not predilections³⁵.

Amun is "the One who made himself into millions" (*nṯr w ʿ ḫrw sw m ḥḥw*)³⁶. The idea of Amun as the supreme One who is present and active in all seems to have made for a certain spiritualization. Thus Amun is conceived of as a god of air, invisibly present everywhere. His hiddenness and transcendence has received a striking expression in an Amun hymn where it is said among other things that, "none of the gods knows his true form" and that he is the one "who hides his name" (*ḥmn-rn.f*), a pun on the name of the deity³⁷. Correspondingly, the texts contain numerous anti-iconic formulations. We may note with de Moor that elements of the anti-iconic Amarna phraseology have been transferred to Amun³⁸.

This takes us to the question of Amun's iconography. In addition to the well-known anthropomorphic and zoomorphic iconography of Amun there is also evidence of what Wainwright termed "the aniconic form of Amun" at Thebes, perhaps a sacred meteorite³⁹. This is attested during the New Kingdom (fig. 11a) and later (fig. 11b).

Both Aten and Amun were known in Syro-palestine. Especially Amun-Re, the state god of Egypt, seems to have been important, as is now becoming increasingly clear⁴⁰. If we then remember de Moor's observation that Amun lent features of his to Canaanite El⁴¹, we easily understand that we face in Amun's aniconism a phenomenon that may have been of some importance for the development of the aniconism of Israelite Yahweh.

What are we then to conclude from this survey of evidence for aniconic cults in the ancient Semitic world? How can this material contribute to assess the Israelite phenomenon? Firstly, our survey of the material from the Fertile Crescent shows that some of the West Semitic cultures, the Arabic, the Nabatean, the Israelite, and the Phoenician ones, fostered a type of aniconism of their own with the cultic role of standing stones as the characteristic feature. Secondly, it

³⁵ See de Moor 1990, 45-57 with references.

³⁶ On this formula, see Assmann 1983, 211-218.

³⁷ See Assmann 1983, 200-203.

³⁸ See de Moor 1990, 53f with references.

³⁹ See Wainwright 1928; 1930 and 1934, esp. 147.

⁴⁰ See Uehlinger in Keel/Shuval/Uehlinger 1990, 5-24 with Keel's postscript pp. 25f and Keel/Uehlinger 1992, 124-128 and p. 518, the index sub Amun.

⁴¹ See de Moor 1990, 45-47.70f.

should be clear that Israelite aniconism is by no means a late, isolated phenomenon due to some internal Israelite development. On the contrary, it is a feature that is intrinsic to Israelite religion. Thirdly, while Israelite aniconism is an original and intrinsic phenomenon, we should calculate with the possibility that the surrounding cultures may have given an impetus to certain developments in Israel. (a) The circumstance that the Solomonic temple was built with Tyrian know-how makes us ask for a possible Tyrian ancestry for the Israelite idea of the *empty* cherubim throne of Solomon's temple. (b) The cult of Amun was important in Palestine; it is an urgent task for future research to work out the implications of this and other observations.

ILLUSTRATIONS

1. Coin of Nabatean Adraa. Ae, 27 mm. Hill 1922: pl. III, 5. Drawing by Per Helin.
2. Coin of Nabatean Bostra (now in the Azmon collection). Measures not stated. Patrich (1990: 72, fig. 15). Drawing by Per Helin.
3. Stele of Nabatean goddess, from the Temple of the Winged Lions at Petra. Material: white sandstone. Size: 0.40 x 0.20 x 0.13 m. Patrich 1990: 84 fig. 28. Drawing by Per Helin.
4. Coin of Tyre. Ae, 31 mm. Hill 1910: pl. XXXIII, 14. Drawing by Per Helin.
5. Coin of Tyre. Ae, 28 mm. Hill 1910: pl. XXXIII, 15. Drawing by Per Helin.
6. Votive throne from Khirbet et-Tayyibeh, near Tyre. Metzger (1985: no. 1200). Material: limestone. Height: 0.47 m. 2nd century B.C.E. Drawing by Per Helin.
7. Votive throne of unknown provenance. Material: bronze. Height: 7 cm. Roman period. Metzger (1985: no. 1202). Drawing by Per Helin.
8. Votive throne from Sidon. Material: stone. Height: 0.45 m. 59/60 C.E. Metzger (1985: no. 1201). Drawing by Per Helin.
9. Coin of Sidon. Ae. 25 mm. Hill 1910: pl. XXIV, 8. Drawing by Per Helin.
10. Scene on a kudurru stone: king in prayer before the spade of Marduk. Material: black limestone. Measures: height 0.29 m, breadth 0.21 m., thickness 0.11m. Seidl (1989: pl. 27, no. 76). Drawing by Per Helin.
- 11a. The upper register of stela 283 from Asyut. New Kingdom. Wainwright (1928: 176, fig. 1). Details not stated.
- 11b. Model from Karnak, no. 38 171. Persian or Ptolemaic period. Wainwright (1928: 177, fig. 5). Details not stated.

LITERATURE

- Assmann, J., Re und Amun. Die Krise des polytheistischen Weltbilds im Ägypten der 18. - 20. Dynastie, 1983 (OBO 51).
- Avner, U., Ancient Cult Sites in the Negev and Sinai Deserts: Tel Aviv 11 (1984) 115-131.
- Bellido, A. García Y., Hercules Gaditanus: Archivo Español de Arqueología 36 (1963) 70-153.
- van Berchem, D., Sanctuaires d'Hercule-Melqart: Syr. 44 (1967) 73-109. 307-338.
- Bisi, A. M., Le stele puniche, Roma 1967 (Studi Semitici 27).
- Bisi, A. M., Le "smiting god" dans les milieux phéniciens d'Occident: Studia Phoenicia 4 (1986) 169-187.
- Bonnet, C., Melqart. Cultes et mythes de l'Héraclès tyrien en Méditerranée, Leuven/Namur 1988 (Studia Phoenicia 8).
- Calmeyer, P., Zur Genese altiranischer Motive. II. Der leere Wagen: Archäologische Mitteilungen aus Iran NF 7 (1974) 49-77.
- Dalman, G., Petra und seine Felsheiligtümer, Leipzig 1908.
- Danthine, H., L'imagerie des trônes vides et des trônes porteurs de symboles dans le proche Orient ancien: Mélanges Syriens offerts à R. Dussaud, Paris, II (1939) 857-866.
- Dietrich, M. / Loretz, O., "Jahwe und seine Aschera". Anthropomorphes Kultbild in Mesopotamien, Ugarit und Israel. Das biblische Bilderverbot, Münster 1992 (Ugaritisch-Biblische Literatur 9).
- Dohmen, C., Das Bilderverbot, 1985 (BBB 62).
- Fahd, T., Le panthéon de l'Arabie centrale à la veille de l'Hégire, 1968 (Institut Français d'Archéologie de Beyrouth. Bibliothèque Archéologique et Historique 88).
- Gerhardsson, B., The Gospel Tradition, 1986 (CBNT 15).
- Gese, H. / Höfner, M. / Rudolph, K., Die Religionen Altsyriens, Altarabiens und der Mandäer, 1970 (RM 10,2).
- Hill, G. F., Catalogue of the Greek Coins of Phoenicia. A Catalogue of the Greek Coins in the British Museum, London 1910 (= BMC Phoenicia).
- Hill, G. F., Catalogue of the Greek Coins of Arabia Mesopotamia and Persia. A Catalogue of the Greek Coins in the British Museum, London 1922 (= BMC Arabia).
- Jacobsen, Th., The Treasures of Darkness. A History of Mesopotamian Religion. New Haven/London 1976.
- Keel, O. / Shuval, M. / Uehlinger, Chr., Studien zu den Stempelsiegeln aus Palästina/Israel, III, 1990 (OBO 100).
- Keel, O. / Uehlinger, Chr., Göttingen, Götter und Gottessymbole, 1992 (QD 134).
- King, L. W., Babylonian Boundary-Stones and Memorial-Tablets, London 1912.
- Knauf, E. A., Die Herkunft der Nabatäer: Lindner, M. (ed.), Petra. Neue Ausgrabungen und Entdeckungen, München 1986, 74-86.

- Lammens, H., Le culte des bétyles et les processions religieuses chez les arabes préislamites: BIFAO 17 (1919) 39-101.
- Lipiński, É., La fête de l'ensevelissement et de la résurrection de Melqart: Actes de la XVIIe Rencontre Assyriologique Internationale 1969, Ham-sur-Heure, 1970, 30-58.
- Lyons, J., Introduction to Theoretical Linguistics, Cambridge 1971.
- Mettinger, T., The Veto on Images and the Aniconic God in Ancient Israel: Biezais, H. (ed.), Religious Symbols and Their Functions, 1979 (Scripta Instituti Donneriani Aboensis 10) 15-29.
- Metzger, M., Königsthron und Gottesthron, 1985 (AOAT 15/1-2).
- de Moor, J. C., The Rise of Yahwism. The Roots of Israelite Monotheism, Leuven 1990 (BETHL 91).
- Niehr, H., Der höchste Gott. Alttestamentlicher JHWH-Glaube im Kontext syrisch-kanaanäischer Religion des 1. Jahrtausends v. Chr., 1990 (BZAW 190).
- Patrich, J., The Formation of Nabatean Art. Prohibition of a Graven Image among the Nabateans, Jerusalem/Leiden 1990.
- Philo Byblius. Philo of Byblos, The Phoenician History. Introduction, Critical Text, Translation, Notes by H. W. Attridge - R. A. Oden, Jr., 1981 (CBQ Monograph Series 9).
- Ronzewalle, P. S., Le prétendu "char d'Astarté" et son "bétyle": MUSJ 16 (1932) 51-63.
- Seidl, U., Die babylonischen *kudurru*-Reliefs. Symbole mesopotamischer Gottheiten, 1989 (OBO 87).
- Seyrig, H., Antiquités syriennes 70. Divinités de Sidon: Syr. 36 (1959) 48-56.
- Sonesson, G., Pictorial Concepts. Inquiries into the Semiotic Heritage and Its Relevance to the Interpretation of the Visual World, 1989 (Aris Nova Series 4).
- Soyez, B., Le bétyle dans le culte de l'Astarté phénicien: MUSJ 47 (1972) 147-169.
- Stockton, E., Phoenician Cult Stones: Australian Journal of Biblical Archaeology 2/2 (1974-75) 1-27.
- Suidas. Suidae Lexicon. Ed. by A. Adler (Teubner). Leipzig, I-V 1928-1938.
- Wainwright, G. A., The Aniconic Form of Amun in the New Kingdom: ASAE 28 (1928) 175-189.
- Wainwright, G. A., The Relationship of Amun to Zeus and His Connection with Meteorites: JEA 16 (1930) 35-38.
- Wainwright, G. A., Some aspects of Amun: JEA 20 (1934) 139-153.
- Xella, P., Baal Hammon. Recherches sur l'identité et l'histoire d'un dieu phénico-punique, Roma 1991 (Contributi alla Storia della Religione Fenicio-Punica 1).

JHWH UND DIE GÖTTERWELT KANAANS

YAHWEH AND THE GODS AND GODDESSES OF CANAAN

JOHN DAY, *Oxford*

In this paper I shall examine the relationship which existed in ancient Israel between Yahweh and the various gods and goddesses of Canaan. Inevitably, owing to shortage of space, I cannot consider all the gods and goddesses, but I shall concentrate on those which seem most relevant.

Yahweh and El

First I shall consider the relationship between Yahweh and El. The view has been quite widely followed in recent years that Yahweh originated as a form of the god El (e.g. Frank M. Cross¹ and Johannes C. de Moor²), but this view is open to serious objections. (i) The character of El as known from the Ugaritic texts is uniformly benevolent, whereas Yahweh has a fierce as well as a kind side. (ii) In early poetic passages such as Jdc 5,4f Yahweh is associated with the storm, which does not fit El³. (iii) According to Cross, Yahweh was originally a part of El's cultic title "El who creates hosts" (*'il dū yahwī saba ʾôṭ*), but this formula is hypothetical and is attested neither in the Old Testament nor in any extra-biblical text. In any case, Yahweh is

¹ Cross 1973, 44-75.

² de Moor 1990, 223-260.

³ So rightly Mettinger 1990, 409f.

unlikely to mean "(he) creates", since among other reasons Ex 3,14 clearly implies that it means "he is".

However, whatever Yahweh's precise origins - the view that he was originally the god of Mt. Sinai still has a lot to be said for it - it is clear that quite early on he was equated with El, the supreme Canaanite deity. What did El contribute to the Old Testament and ancient Israel's depiction of Yahweh? First, a good case can be made that the notion of Yahweh as an aged god with many years derives from El. In the Ugaritic texts El is characterized as "the father of years" (*ʿab šnm*), and it is therefore striking that in two of the three passages where Yahweh's years are referred to, he is specifically called El (cf. Job 36,26; Ps 102,25,27; ET 24.16; the exception is Job 10,5)⁴. Attention may also be drawn to Dan 7,9, where God's epithet "the ancient of days" and his white hair are reminiscent of El, and this origin is further supported by the fact that under him the kingship is exercised by the one like a son of man, coming with the clouds of heaven, which reminds one of El's vice-gerent Baal, "the rider of the clouds" (*rkḇ ʿrpt*)⁵. It is also possible that the name of the patriarchal deity El-Olam (אל עולם) in Gen 21,33 originally meant "El, the ancient one", as F.M.Cross has pointed out⁶.

Secondly, it seems quite likely that the idea of Yahweh as creator was appropriated from El. Just as El was called *ʿl qn ʿrṣ* "El creator of the earth" (e.g. KAI 26.AIII.18), reflected in the Hittite-Canaanite name *Elkunirša*⁷, so the Old Testament speaks of "El-Elyon, creator (קנה) of heaven and earth" (Gen 14,19,22) and knows the personal name *Elqanah* (e.g. I Sam 1,1). Also, it is hardly a coincidence that the passage previously alluded to in Ps 102 which calls Yahweh El and mentions his years is set in a context which also speaks of him as creator (v. 26, ET 25).

Thirdly, it would appear that the description of El's dwelling has left traces in the Old Testament. As is well known, this is described in the Ugaritic texts as being "at the source of the rivers, amid the springs of the two oceans" (e.g. KTU 1.4.IV.21-22). In the Hittite-Canaanite *Elkunirša* myth, his dwelling is stated to be specifically at the source of the river Euphrates. Interestingly, this recalls the garden of Eden,

⁴ The significance of Job 36,26 and Ps 102,25,27 (ET 24.26) was first drawn to my attention by Greenfield 1987, 555.

⁵ Cf. Emerton 1958, 225-242, and Day 1985, 151-178.

⁶ Cross 1973, 50.

⁷ Cf. Otten 1953, 125-150, and Goetze 1969, 519.

sometimes spoken of as "the garden of God" (e.g. Ez 28,13;31,8f) or "the garden of the Lord" (Is 51,3), for this is located at the source of the river Euphrates, in addition to the rivers Tigris, Pishon and Gihon in Gen 2,10-14. The reference in Ez 28 also makes it clear that the divine dwelling in Eden was on a mountain (vv. 14.16), something which we do not learn in Gen 2f, but which also agrees with El. Now El's dwelling is also reflected in the oracle in the first half of Ez 28. In Ez 28,2 the king of Tyre is addressed, "you have said, I am god (אל), I dwell in the seat of God (or the Gods), in the heart of the sea, yet you are a man and not God (אל)". Significantly, the word אל is used for God three times in this passage, twice in v. 2 and once in v. 9, and nowhere else in Ezekiel except in Ez 10,5. The king's claim to be ʾel is associated with references to wisdom (see vv. 2ff), which was also a special characteristic of El, and the dwelling "in the heart of the seas" is also reminiscent of El (cf. too מושב אלהים in Ez 28,2 and *mtb ʾil* in KTU 1.3.V.47, etc.).⁸

Fourthly, I would argue that it was from the god El, represented as supremely wise in the Ugaritic texts (e.g. KTU 1.4.V.65), that the conception of Yahweh as wise was appropriated. Wisdom and old age naturally were associated, and as has already been noted, the concept of El as a god with many years was appropriated by Yahweh. It is striking that the wisdom of the king of Tyre in Ez 28,2.3.4.5 etc. is emphasized in the same context as that in which he claims to be God (אל). Bearing in mind the contribution of El traditions to the motif of the garden of Eden previously noted, it is also significant that the theme of the divine wisdom is associated with the story of the first man in Gen 3,5.6.22; Ez 28,12.17 and Job 15,7f.

Fifthly, in being equated with El, Yahweh quite naturally also appropriated the sons of El, who constituted the divine pantheon. The sons of El's consort Athirat (or Asherah) were seventy in number according to KTU 1.4.VI.46 (*šb ʿm. bn. ʾatrt*). Now Dtn 32,8 declares that the Most High "fixed the bounds of the people according to the

⁸ That we have echoes of the god El here was first noted, so far as I am aware, by Pope 1955, 98f. This view has been rejected by some, e.g. Zimmerli 1969, 666f, and Van Dijk 1968, 95f, who point out that v. 9, a doublet of v. 2, also uses אלהים instead of אל, and that the contrast of אל with אדם in vv. 2 and 9 suggests that אל is simply an appellative "God" (cf. Is 31,3). However, although אל doubtless is to be rendered "God" rather than El here, the multiple allusions to points suggestive of El in this passage make it most likely that we have here a *double entendre*.

number of the sons of God"⁹. Since the Jews considered that there were seventy nations on earth (cf. already in Gen 10), this therefore implies that there were seventy sons of God. With the growth of absolute monotheism the seventy gods became demoted to the status of angels, and hence we find the notion of seventy guardian angles of the nations in I Enoch 89,59; 90,22-25 and Targum Pseudo-Jonathan on Dtn 32,8¹⁰.

Yahweh and Asherah

What then of El's consort Asherah? I have already undertaken a thorough study of "Asherah in the Hebrew Bible and Northwest Semitic literature" a few years ago, and cannot repeat all the arguments put forward there¹¹. *Inter alia* I argued that there are good reasons for supposing that in certain circles Yahweh appropriated Asherah as his consort, something which would follow naturally from his equation with El, and which is doubtless implied by the allusions to "Yahweh and his Asherah" at Kuntilet 'Ajrud and Khirbet el-Qom. What I propose to do now is to concentrate on a few other topics of debate which have engaged attention in recent years.

Thus, a number of writers have argued that though Old Testament Asherah derives from the Canaanite goddess of that name, for the Old Testament Asherah was simply a wooden cult symbol associated with Yahweh and all thought of the goddess had gone¹². Against this, however, it may be noted that certain Old Testament allusions to

⁹ Reading "sons of God" (בְּנֵי אֱלֹהִים) with 4Q Deut, and implied by the LXX and Old Latin, instead of MT's "sons of Israel" (בְּנֵי יִשְׂרָאֵל), which is clearly a deliberate distortion to avoid the polytheistic implications of "the sons of God". That it was a deliberate scribal alteration was correctly noted by Barthélemy 1963, 297 n. 1, over against Albright 1959, 343f, who had supposed that it was simply a scribal slip. Prior to Albright, Tournay 1949, 53, had already tentatively suggested that Dtn 32,8 reflected the notion of the seventy sons of the Canaanite god El.

¹⁰ One may not argue against the view presented here that seventy is merely conventional for a large but indeterminate number, since Gen 10 gives a list of precisely seventy nations on earth. Incidentally, Prof. Mark S. Smith has kindly drawn my attention to a comparable concept at Emar, where the Text 373.38 refers "to all the seventy god[s] of the city of Emar". See Arnaud 1986, 351.

¹¹ See Day 1986, 385-408.

¹² E.g. Lang 1981, 72.

Asherah suggest by their context that she was still understood as a deity. For example, II Reg 23,4 states that Josiah had removed from the temple "vessels made for Baal, for Asherah, and for all the host of heaven". Similarly, I Reg 18,19 speaks of "the four hundred and fifty prophets of Baal and the four hundred prophets of Asherah". Even though the reference to the prophets of Asherah is doubtless a later gloss, since they play no further role in the story, it shows that whoever added it clearly regarded Asherah as a deity comparable to Baal. Other probable references to the goddess in the Old Testament occur in Jdc 3,7; I Reg 15,13 (= II Chr 15,16) and II Reg 21,7¹³.

With regard to the Asherah cult object I argued in 1986 that it was most likely a man-made stylized sacred tree symbolic of the goddess¹⁴. Further evidence produced subsequently has tended to confirm this view. For example, the Lachish ewer dating from the 13th century B.C. depicts a stylized tree adjacent to the name of the goddess Elat (= Asherah), as Ruth Hestrin has emphasized¹⁵. She also notes, interestingly, that various pendants and plaques from Ugarit and nearby Minet el-Beida as well as from Israel depicting the goddess Qudshu (Asherah) also have on them a stylized tree or branch¹⁶. Again, Ruth Hestrin and Judith M. Hadley have pointed out that pithos A from Kuntillet 'Ajrud has a stylized tree flanked by two ibexes above a lion (the latter a well-known symbol for Asherah) on the opposite side to the inscription referring to Yahweh and his Asherah¹⁷. I would also draw attention to two less well-known cult stands from Pella in Jordan, similar to each other and dating from the 10th-9th century B.C., one of which appears to depict the goddess Asherah - the goddess has the Hathor wig characteristic of Qudshu (Asherah) and stands on a lion's head - while the other has depictions of a stylized tree¹⁸.

Finally, Mark Smith has recently argued that the personification of Yahweh's Wisdom among the Jews derives from the goddess Asherah¹⁹. It has been noted that both are feminine divine figures,

¹³ Cf. Day 1986, 398-401.

¹⁴ Cf. Day 1986, 403-406.

¹⁵ Hestrin 1987, 212-214.

¹⁶ Hestrin 1987, 215-217, 220.

¹⁷ Hestrin 1987, 221f, and Hadley 1987, 202-205, 213.

¹⁸ Potts 1985, 204, with plates XLI-XLII on 339-340. Hadley 1987, 205, also refers to this.

¹⁹ Smith 1990b, 94f.

that Wisdom is associated several times in Proverbs with the tree of life (cf. Prov 3,18; 11,30; 15,4), which one might compare with the Asherah stylized tree, and in Prov 3,13 and 18, one of the passages about the personification of Wisdom, the word אֲשֶׁרִי "blessed" occurs, which might echo the name of Asherah. I have to say, however, that I am doubtful about this thesis, ingenious though it be. My main criticism is that Asherah is not once associated with Wisdom in the Ugaritic texts, the Old Testament, or in any other known source. Moreover, the relationship of Wisdom to Yahweh in Proverbs is, if anything, that of a child rather than a wife (cf. Prov 8,22), and the occurrence of אֲשֶׁרִי in Prov 3,13; 18 is not significant, since this word is quite frequent in Proverbs and related Wisdom literature (cf. Prov 8,32.34; 14,21; 16,20; 20,7; 28,14; 29,18; Ps 127,5; 128,1). Whatever the origin of the personification of Wisdom, therefore, it would appear not to derive from Asherah.

Yahweh and Baal, Anat and Astarte

Just as Yahweh was not El but became equated with him, so Yahweh was not Baal but became equated with him, at least by some Israelites, or so it appears. The early victory song of Deborah in Jdc 5,4 associates Yahweh with the storm theophany, which is reminiscent of Baal, but it seems unlikely that Yahweh was originally the same god as Baal. The opposition between them in the Old Testament seems too strong for this to be the case. The strongest evidence of Yahweh's equation with Baal by some Israelites is to be found in the personal names Bealiah (I Chr 12,6, ET 5) and Yehobaal (on a seal²⁰), and in Hos 2,18 (ET 16), where the prophet declares to the people, "no longer will you call me 'my Baal'". Why should the Old Testament object to the equation of Yahweh with Baal when it was perfectly

²⁰ Avigad 1988, 8f. Avigad, however, thinks that *b^cl* is simply an epithet "lord", rather than indicating the identification of Yahweh with Baal. On the other hand, I would observe that immediately after declaring that the people shall no longer call Yahweh "my Baal" (Hos 2,18; ET 16) Hosea goes on to say "For I will remove the names of the Baals from her mouth, and they shall be mentioned by name no more" (Hos 2,19; ET 17). The Baals are clearly manifestations of the fertility god referred to earlier in the chapter. It is difficult to deny, therefore, that Hosea's words imply some confusion on the part of the people between Yahweh and Baal.

happy to accept his equation with El? Two reasons readily spring to mind. The first is that Baal was a dying and rising god, whereas Yahweh neither slumbers nor sleeps. The second is that Baal, unlike El, was not the supreme deity. The rejection of Baal meant the rejection also of his consorts Anat and Astarte²¹. In so far as Baal was equated with Yahweh, Yahweh would have appropriated these goddesses as his wives. But apart from the goddess Anat-Yahu at Elephantine, we have little direct attestation of this²².

Even though the Old Testament rejects Yahweh's equation with Baal, it does appropriate some of Baal's attributes to Yahweh. For example, it is Yahweh, not Baal, who defeats the dragon and the sea (e.g. Ps 74,12ff; 93,2f; 104,6-9; Job 26,12f; 38,8-11; Is 27,1)²³. Further, as with Baal's victory over Yam, Yahweh's victory over the sea is associated with his kingship (cf. Ps 29,10; 74,12ff; 93,1-4), and just as Baal's victory over Yam led to the building of his temple, so Yahweh's victory at (not with) the sea in Ex 15 is followed by a reference to the erection of his temple (v. 17). The name of the site of Baal's dwelling place, Mt. Zaphon, is also appropriated to Yahweh in Ps 48,3 (ET 2) and Is 14,13, the former passage explicitly equating it with Mt. Zion.

Depictions of Yahweh's theophany in the storm have also been influenced by Baal mythology. Although it is probably going too far to suppose that Ps 29 is simply a Canaanite psalm with the name Yahweh substituted for Baal, as some have claimed²⁴, there can be no doubt that its depiction of Yahweh's theophany in the thunderstorm is

²¹ Walls 1992, 112-159, argues that Anat is not the consort of Baal. He emphasizes that the heifer with whom Baal has sexual intercourse and who bears offspring (KTU 1.5.V.18ff, 1.10.II.26-III.35) is not Anat and he also questions whether KTU 1.11.1ff and 1.13 allude to sexual intercourse between Baal and Anat (cf. too P. L. Day 1992). However this may be, cumulatively the evidence seems to me to point to Anat's being Baal's consort. Baal is constantly paired with Anat and Astarte in the Ugaritic texts and it is generally agreed that later the name of Hadad's consort Atargatis is a combination of Astarte + Anat (Aramaic *ʿtr ʿth*). Further, Walls 1992, 65 n. 1, has no explanation for Anat's being implied as the wife of Seth (Baal) on the Tanis obelisk.

²² Cf. Cowley 1923, nos. 44,3 and 22,125. Albright 1925, 92-97, sought to explain *ʿnbyl* as simply meaning "providence" and later (1942, 174) he suggested "sign". However, the presence of a deity Anat-Bethel in the Akkadian treaty of ca. 676 B.C. between Esar-haddon of Assyria and Baal, king of Tyre, renders Albright's interpretation of *ʿnbyl* unlikely, and the same is true with regard to *ʿnyhw*. Cf. Borger 1957, 102-104. Albright himself seems to have recognized this later, cf. 1968, 197.

²³ Cf. Day 1985.

²⁴ Ginsberg 1936, 129-131, Gaster 1946/47, 55-65, and Cross 1950, 19-21.

closely modelled on that of Baal. As the present writer was the first to note²⁵, the sevenfold voice of Yahweh in the thunder (vv. 3.4a.4b.5.7.8.9) is paralleled in Baal's "seven lightnings... eight storehouses of thunder" in KTU 1.101.3b-4. (As I have pointed out²⁶, there is good evidence that the numerical sequence "seven/eight" in Ugaritic means "seven".) One of Baal's stock epithets was *rkb ʿrpt* "rider of the clouds", and it is widely believed that Yahweh's epithet *בערבה רכב* in Ps 68,5 (ET 4) is a simple rendering of this in Hebrew. However, although I would not dispute that the Hebrew expression is modelled on Baal's epithet, I maintain that it represents a distortion of it rather than a simple equivalent. Everywhere else in the Old Testament *עֲרֵבָה* means "desert", not "cloud", and the translation "rider through the deserts" fits the context in Psalm 68 well, speaking as it does of the wilderness wanderings following the Exodus (vv. 7ff; ET 8ff; cf. too Is 40,3).

Another transformation of Baalistic imagery, hitherto overlooked, occurs in Hos 13,1, where the prophet declares that Ephraim "incurred guilt through Baal and died". Hos 14 then goes on to speak of the resurrection of Israel, which is associated with the coming of the dew and fertility. In other words, it is not Baal who dies and rises, but Israel which is going to die because of worshipping Baal (followed, after repentance, by resurrection). Hos 13,1 strengthens the case for seeing the death and resurrection of Israel in Hos 5f as likewise being modelled on Baal's death and resurrection, something which has often been surmised in the past.

Yahweh and the Sun

An indication of the importance of the sun cult in the worship of the Canaanites is revealed by the number of Palestinian place names in the Old Testament containing the element *שמש* or *חרם*, perhaps six but conceivably anything between four and eight²⁷, a higher number of

²⁵ Day 1979a, 143-145.

²⁶ Day 1979a, 144.

²⁷ The number of Palestinian place names involving the element *שמש* or *חרם* could be anything between four and eight, depending on whether certain sites are to be identified with one another and whether Jdc 8,13 alludes to a place name. The most famous was Beth-shemesh on the northern border of Judah (Jos 15,10), which may or

theophoric place names than those containing the name of any other deity apart from El and Baal. The 10th century B.C. cult stand from Taanach also provides evidence of the worship of the Canaanite sun god in Israel then. Depicting as it does a sun disc over a horse²⁸, it suggests that the horses and chariots of the sun removed from the temple by Josiah (II Reg 23,11) could well be of Canaanite rather than Assyrian origin. Certainly the other named deities whose cults were removed by Josiah's reforms are Canaanite, not Assyrian (Asherah, Baal, Molech, II Reg 23,4-7.19)²⁹.

What relationship did Yahweh bear to this sun cult? Since the host of heaven or stars were equated with the sons of God (Job 38,7, cf. KTU 1.10.3-4) or Yahweh's pantheon, the sun was doubtless regarded as one of Yahweh's heavenly host. Some scholars, however, have supposed that Yahweh and the sun were actually equated³⁰. First, the East-West orientation of the Jerusalem temple was sometimes appealed to³¹, but non-sun temples can also show this orientation³². Secondly, I Reg 8,12, more fully preserved in the LXX of I Reg 8,53, has sometimes been appealed to³³. But Yahweh and the sun are there contrasted rather than identified³⁴: "Then Solomon said, 'The Lord has

may not be identical with Ir-shemesh, assigned to Dan in Jos 19,41, and Har-heres in Jdc 1,35. There was also a Beth-shemesh in Issachar (Jos 19,22), which may or may not be equivalent to the Beth-shemesh assigned to Naphtali in Jos 19,38. In addition, there was an En-shemesh in Judah on the border with Benjamin (Jos 15,7; 18,17), a place called Timnath-heres in Ephraim (Jdc 2,9), miswritten as Timnath-serah in Jos 19,50; 24,30; and possibly an ascent of Heres in Jdc 8,13.

²⁸ Taylor 1988, 561-563, notes how two zoological experts to whom he showed the depiction of the stand agreed that the figure was an equid, not a calf as has sometimes been supposed.

²⁹ I thus disagree with Spieckermann 1982 and agree with McKay 1973. Cf. too Cogan 1974. Lack of space, however, prevents me from elaborating my arguments on this point here, and I hope to pursue the subject later elsewhere.

³⁰ Amongst older scholars this view was followed by Morgenstern 1929, and elsewhere in several other publications, by Hollis 1933, and by May 1937. More recently it has been supported by Zimmerli 1969, 221, Stähli 1985 and Niehr 1990, 150-161, amongst others. Sheffield Academic Press announce a forthcoming book by J. G. Taylor to be entitled *Yahweh and the Sun*, which will argue *inter alia* "that Yahweh was worshipped as the sun in some contexts". Smith 1987, 52-62; 1988, 171-183; 1990a, 29-39; and 1990b, 115-124, maintains that solar language was employed of Yahweh, but he has informed me orally that he does not believe that Yahweh was actually equated with the sun.

³¹ E.g. Morgenstern 1929, and in other publications, Hollis 1933, and May 1937.

³² Cf. Montgomery/Gehman 1951, 141f for examples.

³³ E.g. Hollis 1933, 90f, May 1937, 269.

³⁴ So rightly Clements 1965, 66.

set³⁵ the sun in the heavens, but has said that he would dwell in thick darkness". The word translated "thick darkness" (עֲרַפֶּל) is elsewhere in the Old Testament associated with the storm clouds, and in Ps 18,10f (ET 9f) is equated with a cherub. There could therefore be a veiled allusion to the cherubim in the Holy of Holies in I Reg 8,12. Thirdly, Ps 84,12 (ET 11) has been appealed to, on the assumption that שֶׁמֶשׁ there has its common meaning "sun": "for the Lord is a sun and a shield"³⁶. However, the word שֶׁמֶשׁ can also mean "high wall, battlement, rampart", as is clearly the case in Isa 54,12, and such a meaning provides a better parallel to "shield" (מָגֵן) than "sun" does (cf. Targum). Fourthly, the occurrence of the verb זָרַח in Yahwistic theophanies and personal names and the hiphil of יָפַע in Yahwistic theophanies has sometimes been used as an argument in favour of Yahweh's solar character³⁷. However, in the Old Testament יָפַע (hiphil) is clearly used of the light of the sun only in Job 3,4, and passages such as Dtn 33,2 and Ps 50,2 more naturally refer to the lightning, since they reflect Yahweh's theophany on Sinai. The verb זָרַח certainly is frequently used of the sun, but its occurrence in connection with Yahweh's theophany on Sinai in Dtn 33,2 more naturally reflects the lightning. Further, though sun language could on occasion be appropriated to describe Yahweh's manifestation, as is indubitably the case in Mal 3,20 (ET 4,2), "the sun of righteousness shall rise, with healing in its wings", it is surprising that no Hebrew theophoric names involving יְהוָה and שֶׁמֶשׁ are attested, whether in the Old Testament or epigraphically. Names such as Yehoshemesh or Shemeshiah are completely unknown, something which stands in stark contrast to the compounds of Yahweh and Baal noted above, Bealiah (I Chr 12,6; ET 5) and Yehobaal, or compounds of Yahweh and El such as Elijah and Joel.

However, we may not use as an argument against the equation of Yahweh and the sun the point that Yahweh was masculine and the Ugaritic deity Shapash was feminine, for in fact there is evidence that the Canaanite sun god could be masculine, since the figure of Samson seems in part to derive from the Canaanite sun god. His name means "sunny", many of his actions take place within a few miles of Beth-shemesh, the name of which indicates the presence of a Canaanite sun

³⁵ Following the Lucianic recension, which has ἔστησεν "set". Otherwise the LXX has ἐγγύρισεν "made known", which does not make such good sense.

³⁶ Cf. Stähli 1985, 42f, and Niehr 1990, 156f.

³⁷ Cf. Stähli 1985, 40f, and Niehr 1990, 151-153.

god sanctuary, his strength resided in his hair (which could be a symbol of the sun's rays in the ancient world) and this was cut off by Delilah, whose name is suggestive of לילה "night". Moreover, Samson was supremely a frolicking strong man, and we have evidence that the sun was conceived as such in the mythology known to the Israelites, for we read in Ps 19,7 (ET 6) that the sun "like a strong man runs its course with joy"³⁸.

Yahweh and Resheph

We turn now to underworld gods. It was sometimes thought in the past that Resheph was a fertility god. However, it is now clear that he was an underworld god who brought plague³⁹. He was, for example, equated with Nergal at Ugarit (cf. KTU 1.47.27, 1.118.26 = Ugaritica V.18A.26), brought pestilence on a member of Keret's family (KTU 1.14.1.18-19), and was the sun goddess' gatekeeper on her descent to the underworld (KTU 1.78.2-4). The Old Testament's appropriation of Resheph mirrors this usage. The association of Resheph with the underworld in Canaanite mythology is echoed in Cant 8,6, something which appears hitherto to have been overlooked, even by those who have been conscious of the mythological background of this passage⁴⁰: "For love is strong as death, ardour is fierce as Sheol, its arrows (רשפיה) are arrows (רשפי) of fire, a most vehement flame". In a number of Old Testament passages Resheph clearly functions as an angelic or demonic figure in Yahweh's entourage. In Hab 3,5, prior to Yahweh's conflict with the chaotic sea, we read, "Before him went pestilence (דבר), and plague (רשף) followed close behind". I have previously compared a Ugaritic text in which Resheph appears to accompany Baal in his conflict with the sea dragon (KTU 1.82.1-3)⁴¹. Again, in Ps 78,48, as part of the sequence of plagues on Egypt we

³⁸ That the attribution of solar features to Samson is not simply a view of the past may be seen from Martin 1975, 152, Soggin 1981, 231, and Lindars 1983, 11, who are all favourable to it.

³⁹ Cf. Fulco 1976.

⁴⁰ E.g. Fulco 1976, 60; Pope 1977, 670.

⁴¹ Day 1979b, 353-355, and 1985, 105f.

read that Yahweh "gave their cattle to the pestilence⁴², and their flocks to plague (רֶשֶׁפִּים)". It is natural to suppose that the רֶשֶׁפִּים, literally "Reshephs", are the "company of evil angels" who are referred to in the following verse. We seem to have here a more mythological version of the cattle plague than that recounted in Ex 9,1-7.

Yahweh and Molech

As I have already argued in my book on Molech⁴³, Molech in the Old Testament was certainly a Canaanite god, not a sacrificial term as Eissfeldt⁴⁴ supposed. For example, Lev 20,5 speaks of "playing the harlot after Molech" - one does not go awhoring after a sacrifice! Further, since the Old Testament's allusions most naturally lead one to suppose that Molech is the deity's name and not simply an epithet for some other god, it seems likely that he is to be equated with the Canaanite god *Mik*, attested at Ugarit in two serpent charm texts (KTU 1.100.41 and 1.107.17)⁴⁵. What relationship did Molech have to Yahweh? It has sometimes been supposed that those who worshipped Molech in ancient Israel equated him with Yahweh⁴⁶, which might appear plausible because of the passages in Jeremiah where Yahweh denies that he commanded the sacrifices to Molech (Jer 32,35; cf. 7,31; 19,5). However, this need not be implied, since Dtn 17,3 similarly refers to one who "has gone and served other gods and worshipped them, or the sun or the moon or any of the host of heaven, which I have not commanded". Whatever Yahweh's relationship with the sun, no one supposes that Yahweh was equated with the moon or other members of the host of heaven, so that the words about Yahweh's not commanding the sacrifices to Molech need not imply that there were

⁴² Reading דבר "pestilence" for MT ברך "hail" with the support of Symmachus and a Hebrew manuscript. ברך appears to have come into the text from the previous verse. In support of the emendation is not only the parallel with Hab 3,5 thereby gained but also the fact that Ps 78 then has precisely the seven plagues of the J source in Exodus - otherwise it is one short. Further, reading לדרבן in v. 49 gains support from v. 50, which has הסגיר לדרבן.

⁴³ Day 1989, 4-14.

⁴⁴ Eissfeldt 1935.

⁴⁵ Day 1989, 29-50.

⁴⁶ Those equating Molech with Yahweh include Buber 1956, 173, Eichrodt 1957, 89f.123, and Irsigler 1977, 34.

those who equated the two deities. Moreover, Molech, unlike so many other deities, was not worshipped in Yahweh's temple on Mt. Zion but in a separate cult site in the valley of Hinnom. Further, Molech was an underworld god, which makes it most unlikely that he would have been equated with Yahweh, since for long periods the underworld was regarded as a place without close associations with Yahweh (cf. Ps 6,6, ET 5; 88,11-13, ET 10-12). The reasons for seeing Molech as an underworld god, which I have elaborated in detail in my book⁴⁷, are briefly as follows: Is 57,9 seems to locate Molech (MT *mælaek*) in Sheol, an Assyrian god list equates Malik with the underworld god Nergal, and the development of Gehenna (= the valley of Hinnom) into a term for fiery hell is readily explicable if the fiery human sacrifices made there to Molech were offered to a god of the netherworld. It may also be noted that a fairly recently discovered Ugaritic text, RS 1986.2235.16-17 mentions *Mlk* alongside Resheph⁴⁸, who, as we have already noted, was certainly an underworld deity.

Conclusion

In conclusion, though Yahweh was not a Canaanite god in origin, he became equated with the supreme Canaanite god El in ancient Israel, and also appropriated El's wife Asherah and the seventy sons of El, though the Old Testament rejects Asherah. Yahweh also appears to have been equated by some with Baal and to have appropriated his consorts Anat and Astarte, and although the Old Testament rejected this, Yahweh nevertheless appropriated some of Baal's attributes. I do not believe that Yahweh was equated with the sun god, nor was he equated with the underworld god Molech. On the other hand, Resheph appears as an angelic or demonic accompanier of Yahweh even in the Old Testament.

⁴⁷ Day 1989, 46-55.

⁴⁸ The text reads: *ḥmš. ʿšr. dd. lssw. ršp ḥmš. ʿšr. dd. lssw. mlk. ʿttrt*, "fifteen jars (of barley) for the horses of Resheph, fifteen jars (of barley) for the horses of *Mlk* of Ashtaroth". Cf. Caquot 1986, 438f, and Bordreuil 1987, 29. I overlooked this passage when writing my book on Molech.

BIBLIOGRAPHY

- Albright, William F., The Evolution of the West-Semitic Divinity *‘An-‘Anat-‘Attâ*: AJSL 41 (1925) 73-101.
- Albright, William F., *Archaeology and the Religion of Israel*, Baltimore 1942.
- Albright, William F., Some Remarks on the Song of Moses in Deuteronomy XXXII: VT 9 (1959) 339-346.
- Albright, William F., *Yahweh and the Gods of Canaan*, London 1968.
- Arnaud, Daniel, *Recherches au pays d'Aštata. Emar VI.3. Textes sumériens et accadiens*, Paris 1986.
- Avigad, Nahman, Hebrew Seals and Sealings and their Significance for Biblical Research: SVT 11 (1988) 7-16.
- Barthélemy, Dominique, Les *tiqqunê sopherim* et la critique textuelle de l'Ancien Testament: SVT 9 (1963) 285-304.
- Bordreuil, Pierre, Découvertes épigraphiques récentes à Ras Ibn Hani et à Ras Shamra: CRAIBL (1987) 289-301.
- Borger, Rykle, Anath-Bethel: VT 7 (1957) 102-104.
- Buber, Martin, *Königtum Gottes*, Heidelberg ³1956.
- Caquot, André, Séance du 4 juillet: CRAIBL (1986) 437-439.
- Clements, Ronald E., *God and Temple*, Oxford 1965.
- Cogan, Morton, *Imperialism and Religion*, Missoula 1974 (SBL Diss. Ser. 19).
- Cowley, Arthur, *Aramaic Papyri of the Fifth Century B.C.*, Oxford 1923.
- Cross, Frank M., Notes on a Canaanite Psalm in the Old Testament: BASOR 117 (1950) 19-21.
- Cross, Frank M., *Canaanite Myth and Hebrew Epic*, Cambridge/Mass. 1973.
- Day, John, Echoes of Baal's Seven Thunders and Lightnings in Psalm XXIX and Habakkuk III 9 and the Identity of the Seraphim in Isaiah VI: VT 29 (1979a) 143-151.
- Day, John, New Light on the Mythological Background of the Allusion to Resheph in Habakkuk III 5: VT 29 (1979b) 353-355.
- Day, John, God's Conflict with the Dragon and the Sea. Echoes of a Canaanite Myth in the Old Testament, Cambridge 1985 (COS 35).
- Day, John, Asherah in the Hebrew Bible and Northwest Semitic Literature: JBL 105 (1986) 385-408.
- Day, John, Molech. A God of Human Sacrifice in the Old Testament, Cambridge 1989 (COS 41).
- Day, Peggy L., Anat. Ugarit's "Mistress of Animals": JNES 51 (1992) 181-190.
- Eichrodt, Walther, *Theologie des Alten Testaments I*, Leipzig ⁵1957.
- Eissfeldt, Otto, *Molk als Opferbegriff im Punischen und Hebräischen und das Ende des Gottes Moloch*, Halle 1935 (BRGA 3).
- Emerton, John A., The Origin of the Son of Man Imagery: JThS 9 (1958) 225-242.
- Fulco, William F., *The Canaanite God Rešep*, 1976 (AOS).
- Gaster, Theodor H., Psalm 29: JQR 37 (1946/47) 55-65.

- Ginsberg, Harold L., *Kit^e bē ʿUgāri t*, Jerusalem 1936.
- Goetze, Albrecht, El, Ashertu and the Storm-God: Pritchard, James B. (ed.), ANET 31969.
- Greenfield, Jonas C., The Hebrew Bible and Canaanite Literature: Alter, Robert/Kermode, Frank (eds.), The Literary Guide to the Bible, London 1987, 545-560.
- Hadley, Judith M., Some Drawings and Inscriptions on Two Pithoi from Kuntillet ʿAjrud: VT 37 (1987) 180-213.
- Hestrin, Ruth, The Lachish Ewer and the ʿAsherah: IEJ 37 (1987) 212-223.
- Hollis, Frederick J., The Sun-Cult and the Temple at Jerusalem: Hooke, S.H. (ed.), Myth and Ritual, London 1933, 87-110.
- Irsigler, Hubert, Gottesgericht und Jahwetag, St. Ottilien 1977 (Arbeiten zu Text und Sprache im Alten Testament 3).
- Lang, Bernhard (ed.), Der einzige Gott, München 1981.
- Lindars, Barnabas F.C., Interpreting Judges Today, London 1983 (Ethel M. Wood Trust Lecture).
- Martin, James D., The Book of Judges, 1975 (CBC).
- May, Herbert G., Some Aspects of the Solar Worship at Jerusalem: ZAW 55 (1937) 269-281.
- McKay, John W., Religion in Judah under the Assyrians, 1973 (SBT 26).
- Mettinger, Tryggve N.D., The Elusive Presence. YHWH, El and the Distinctiveness of Israelite Faith: FS Rolf Rendtorff, Neukirchen-Vluyn 1990, 393-417.
- Montgomery, James A. / Gehman, Henry S., A Critical and Exegetical Commentary on the Books of Kings, 1951 (ICC).
- de Moor, Johannes C., The Rise of Yahwism. The Roots of Israelite Monotheism, 1990 (BETHL 91).
- Morgenstern, Julian, The Gates of Righteousness: HUCA 6 (1929) 1-37.
- Niehr, Herbert, Der höchste Gott, 1990 (BZAW 190).
- Otten, Heinrich, Ein kanaanäischer Mythos aus Boğazköy: MDIO 1 (1953) 125-150.
- Pope, Marvin A., El in the Ugaritic Texts: SVT 2 (1955).
- Pope, Marvin A., Song of Songs, 1977 (AB).
- Potts, Timothy F. / Colledge Sue M. / Edwards Phillip C., Preliminary Report on a Sixth Season of Excavation by the University of Sidney at Pella in Jordan (1983/84): Annual of the Department of Antiquities of Jordan 29 (1985) 181-210.
- Smith, Mark S., Psalms. The Divine Journey, New York 1987.
- Smith, Mark S., "Seeing God" in the Psalms. The Background to the Beatific Vision in the Hebrew Bible: CBQ 50 (1988) 171-183.
- Smith, Mark S., The Near Eastern Background of Solar Language for Yahweh: JBL 109 (1990a) 29-39.
- Smith, Mark S., The Early History of God. Yahweh and the Other Deities in Ancient Israel, San Francisco 1990b.
- Soggin, J. Alberto, Judges, London 1981 (OTL).
- Spieckermann, Hermann, Juda unter Assur in der Sargonidenzeit, 1982 (FRLANT 129).

- Stähli, Hans-Peter, *Solare Elemente im Jahweglauben des Alten Testaments*, 1985 (OBO 66).
- Taylor, J. Glen, *The Two Earliest Known Representations of Yahweh*: FS Peter C. Craigie, Sheffield (JSOT.S 67) 557-566.
- Taylor, J. Glen, *Yahweh and the Sun. Biblical and Archaeological Evidence for Sun Worship in Ancient Israel*, Sheffield (forthcoming, JSOT.S 111).
- Tournay, Raymond J., *Les Psaumes complexes (suite)*: RB 56 (1949) 37-60.
- Van Dijk, H.J., *Ezekiel's Prophecy on Tyre (Ez. 26,1-28,19). A New Approach*, 1968 (BibOr 20).
- Walls, Neal H., *The Goddess Anat in Ugaritic Myth*, Atlanta (SBLDiss. Ser. 135).
- Zimmerli, Walther, *Ezechiel*, 25-48 (BKAT 13/2).

YAHWEH AND OTHER DEITIES IN ANCIENT ISRAEL: OBSERVATIONS ON OLD PROBLEMS AND RECENT TRENDS ¹

MARK S. SMITH, *Yale*

The deities of Iron Age Israel constitute a difficult topic, given the limited range and problematic character of the evidence. Even the number of deities that might be mentioned under the topic is a matter of debate. The forthcoming "Dictionary of Deities and Demons in the Bible" will contain about four hundred entries which include information drawn from proper names and scholarly emendations imputing divinities to various biblical passages². A more circumspect treatment on deities in the Bible addresses forty-two proposed divine names and epithets³. Limiting the number of deities by excluding "foreign imports" would reduce further the number of deities under consideration⁴. However, at least one "foreign import," namely Yahweh, is

¹ I am indebted to E.M. Bloch-Smith, J. J. Collins, T. N. D. Mettinger and K. van der Toorn for discussing for various aspects of their work with me.

² Dictionary of Deities and Demons in the Bible, including the Apocrypha (eds. K. van der Toorn, B. Becking and P. W. van der Horst; Leiden: Brill, in preparation).

³ Cooper 1981, 335-469.

⁴ In order to grasp the cultic reality of these different deities, it would be worth attempting to correlate deities with specific known cult sites from early Israel, thus producing a "deity geography." Inclusion of a deity on the map presupposes the criterion of explicit attestation of the deity at a particular site, identified preferably through narrative sources. Some cases rely a combination of sources, e.g. the theophoric element in a place-name in combination with some Israelite reflex of that deity. In some cases deities and cult sites which stretch the temporal boundaries might be included in order to produce as full a picture as possible based on data. A picture based on a greater level of supposition would certainly produce a great number of deities.

usually included in a discussion of Israelite religion; therefore deities viewed as "imports" cannot be excluded *a priori*.

The purpose of this presentation is to survey a few items among the newer primary evidence⁵ and to add some considerations to my book, *The Early History of God*⁶. The following remarks are divided into three parts. First, newer evidence and opinions bearing on "major deities" especially Asherah and El, are treated. Second, the question of "popular religion" especially as it relates to the "cult of the dead" is raised. This topic is broached not only because the dead are called *ʿēlohîm*, but also because a partial synthesis of archaeological and written evidence pertinent to this "cult" may provide some indication of how deities may have fared in early Israel. Third, some general methodological and terminological observations on the study of deities and religion in Israel are made.

I. "Major" Deities of Early Israel

Asherah and other goddesses

Recent evidence for goddesses in ancient Israel has been the subject of major debates among biblicists. This debate has been fueled largely but not exclusively by the Kuntillet ʿAḡrud inscriptions mentioning *lyhwh.wl ʿšrth*⁷ as well as the Khirbet el-Qom inscriptions. The biblical field generally appears ready to embrace the view that these inscriptions and some biblical evidence attest to a goddess, regardless of the valid warnings as to the problems attendant on this view⁸. Other archaeological sites have more recently yielded inscriptional material that will undoubtedly fuel this debate.

According to Goldberg 1973, 101, Canaanite divine elements are most prevalent in personal names belonging to the tribe of Benjamin (Layton 1990, 17 n. 64).

⁵ For an archaeological survey of the artifactual evidence, see Mazar 1990, 348-52, 446-50, 492-502. See also Dever 1987, 231-35; and the superb essay of Holladay 1987, 249-299; and the contributions of Dever and Meshel in this volume.

⁶ Smith 1990. See also Loretz 1990; de Moor 1990.

⁷ For a discussion of the archaeology of the site as well as its finds, see Mazar 1990, 446-450. For discussions of the religious inscriptions, see Weinfeld 1984; Olyan 1988, 23-34.

⁸ See Smith 1990, 80-97.

The tenth century Taanach stand continues to generate debate especially over the question of the deities represented. Currently, R. Hestrin favors Baal and Astarte⁹, while J. G. Taylor supports Yahweh and Asherah¹⁰. In a recent interpretation, D. N. Freedman fits into the four registers possibly Asherah, Astarte, Yahweh and Baal¹¹. His recent conclusion that the top two registers represent an idea of northern cult (Yahweh [= Baal] and his consort, Asherah) and the lower two registers signify the southern cult (Yahweh with his consort, Astarte) may be far-fetched, but it rightly emphasizes the diversity of cult within monarchic Israel. Indeed, the Taanach stand would appear to point to the cult of a goddess (which one is unknown) within Israel during the tenth century.

An eighth century inscription on an ivory pomegranate from Jerusalem has also been cited as evidence for Asherah. Comparing the content of the inscription with II Reg 21,7, A. Kempinski reconstructs: *qdš khnm lby[t ʔšr]h*, "consecrated unto the priests,(belonging) to the temp[le of Asherah]h"¹². N. Avigad, however, follows A. Lemaire's original reconstruction: *lby[t yhw]h qdš khnm*, "belonging to the Tem[ple of the Lo]rd, holy to the priests"¹³. The biblical parallel cited by Kempinski does not involve a temple of Asherah, but more likely her cult within the temple of Yahweh. In his comments on the pomegranate, F. M. Cross states, "If it came from around Jerusalem, you would think that it came from the Solomonic Temple"¹⁴. This argument is consistent with D. N. Freedman's suggestion that goddesses during the monarchy may not have had their own temples or shrines, but received royal cultic devotion within the context of their male consorts¹⁵. The same logic underlies A. Mazar's proposal that the two standing-stones

⁹ Hestrin 1987a. This view seems unlikely given the secondary character of the grouping of these two deities in Israelite religion (so Olyan 1988, 14.38-61).

¹⁰ Taylor 1987 and 1988.

¹¹ Freedman 1991. Cf. Beck 1990b; Keel/Uehlinger 1992, 174-189. For some other views, see Smith 1990, 19f. 51. 71. 124.

¹² Kempinski 1990, On: Avigad 1990.

¹³ Lemaire 1981; Avigad 1989. For the idiom in the second half of the inscription, see *qōdeš byhw* (Sach 14,20). For the writing of "holiness" on Aaron's crown, see Ex 28,36; 39,30; Ben Sira 45,12. For further discussion, see Barkay 1990. For a picture of the inscription and further criticisms of Kempinski's interpretation, see [no author] "The Pomegranate Scepter Head - From the Temple of the Lord or from a Temple of Asherah?" BAR 18/3 (1992) 42-45. For Late Bronze Age pomegranate scepters, see Artzy 1990.

¹⁴ Cross cited in BAR 10/1 (1984) 29.

¹⁵ See Freedman 1991.

with their two altars in the temple at Arad belonged to Yahweh and Asherah¹⁶.

The Tel Mique excavations have produced important evidence of a seventh-century Philistine or neo-Philistine culture¹⁷, that is the regional Semitic language with some features which distinguish it from either Phoenician or Hebrew in this period¹⁸. Found in "an elite area" and sealed in the destruction level dated to 603 B. C. E., some fifteen inscriptions on shards include the prepositional phrases *l'šrt* and *lqdš*¹⁹. The phrase *l'šrt* appears on a shard restored with the same vessel as a second shard which bears the inscription, *lqdš*. It is crucial whether the phrases are terms for "sanctuary" or cult "place," or stand for a goddess, "Asherat" and her putative epithet, *qdš*, "the Holy One"²⁰. The excavator, S. Gitin, favors the second alternative and

¹⁶ See Mazar 1990, 497.

¹⁷ For the difficulties in using this term for the cultural features of this region in the Iron Age, see Bunomowitz 1990. L. E. Stager has suggested "neo-Philistine" (personal communication).

¹⁸ Naveh 1985. The 1992 excavations at Ashqelon uncovered an inscription of a grain receipt which Professor F. M. Cross compares in script to the inscriptions at Tell Jemmeh and Tell Shariah (information courtesy of Professor Lawrence Stager).

¹⁹ For the following information I am indebted to Professor S. Gitin, Director of the W. F. Albright Institute in Jerusalem and co-director of the excavations at Ekron-Tel Mique. He has most generously shared information pertaining to the inscriptions, and I thank him for his permission to discuss information based on his forthcoming article, "Seventh Century B. C. E. Cultic Elements at Ekron," Congress on Biblical Archaeology 1990 (Jerusalem: Israel Exploration Society, 1992, in press). See also Halpern 1991, 46f n. 1.

²⁰ The evidence for *qdš* as an epithet of Asherah is problematic. The divine council is called *šlm/bn qdšm*. The first word is the common word for "gods". The second is either a general designation, "the holy ones" (Pope 1955, 44; cf. *qdšm*, "gods," in KAI 4:4-5), or "the sons of *Qdš*," i.e., Athirat (Gibson 1978, 41. 156; de Moor 1988, 32 n. 140). In the latter case, the divine council would be tantamount to the "seventy sons of Athirat" (KTU 1.4 VI 46). The word *qdš* in KTU 1.14 IV 34 is "sanctuary" and not a divine title (so Cross 1973, 33 n. 124), and *qdš* in the title *ltpn w-qdš* may refer to El and not Athirat (so Pope 1955, 43). Redford 1973, 46 takes *qi-di[d-šu]* as a deity in Ugaritic V, text 137, iv a 14, but according to Huehnergard 1987, 173, the word means "sanctuary, shrine," given the Hurrian equivalent provided, *ha-ma-ar-re*, the definite form of the Hurrian noun *hamri*, "sanctuary." The Winchester plaque (Edwards 1955) contains the names Qudšu-Astarte-Anat. Albright 1954, 26, Cross 1973, 33f, Olyan 1988, 40 n. 6, and Hestrin 1987b, 218, consider Qudšu to be an epithet of Athirat by a process of elimination, since Astarte and Anat appear after Qudšu in the inscription. Olyan calls the representation on the plaque "a triple-fusion hypostasis". Others scholars take *qdš* as a title of either Astarte or Anat, however (see Olyan, 1988, 40 n. 6). For extensive criticism of the identification of *qdš* as Asherah, see Wiggins 1991.

states that "the inhabitants worshiped the goddess Asherah"²¹. Phoenician cognates would fit the first interpretation of *l'šrt* and *qdš* as terms for sanctuary while Hebrew cognates suit the second view of these words as terms for the goddess. As Gitin notes in a forthcoming article²², it may be possible to exclude Hebrew as an option since the final -*t* is not the norm for Hebrew feminine singular nouns in the absolute state; rather, final /*ā*/ is the norm in this period²³. For the time being, the inscriptions from Tel Miqne are ambiguous in meaning, and given the nature of their grammar and script, they attest to a non-Israelite, non-Judean cult²⁴. Tel Miqne has also yielded a seventh century silver medallion with a figure praying to a goddess standing on a lion²⁵. The divine figure may be Asherah, if the arguments regarding the association of Asherah and the lion are correct²⁶. The pertinence of the problematical evidence from Tel Miqne for Israelite religion remains unclear.

The current discussions of the biblical evidence of Asherah are split although the simplest reading of II Reg 23,4 suggests that the cult of "Baal, Asherah and all the host of heaven" was supported within the Jerusalem temple in the late seventh century²⁷. Similarly, even if Asherah was not a goddess within Israel during the Iron II period, biblical evidence makes it clear that other goddesses such as Astarte were²⁸. It is possible to gauge the existence of goddesses within Israel also from the effects of their cult on biblical language. This approach has been applied to the figure of *hokmā* in Prov 1-9²⁹ as well as post-

²¹ See Gitin 1990, 59 n. 18.

²² Gitin 1992.

²³ Garr 1985, 60f. 94.

²⁴ One might use the term "Philistian" rather than "Philistine" for the culture in the area of Philistia during this period, but the potential confusion as a specific ethnic designation remains. See Bunomowitz 1990.

²⁵ Information courtesy of Dr. S. Gitin.

²⁶ See Cross 1973, 33-35. See also Ackermann 1992, 191. For criticisms, see Wiggins 1991.

²⁷ See Smith 1990, 90f.

²⁸ For the argument that the "queen of heaven" in Jeremiah 7 and 44 is a syncretized form of West Semitic Astarte and East Semitic Ishtar, see Ackermann 1992, 20-35.

²⁹ See Smith 1990, 94f. Following Albright, Day (see his contribution to this volume) suggests that *hokmā* was originally an hypostasis of El (the further evidence from Ahiqar is based on a reconstruction). If *hokmā* is a West Semitic hypostasis related to El, then the following speculation might be considered. Originally, as Day notes, wisdom is associated with El. At a later point, the goddess Asherah is considered the "wisdom of El," just as Astarte is the "name of Baal." Although the subsequent biblical tradition makes no direct connection between Asherah and wisdom, the freight of this

biblical sources attesting to various female figures with apparent divine properties.

Another example of this approach may be found in the biblical evidence for the hypostasis of the name³⁰. It has often been noted that the divine "name," *šēm*, of Yahweh in biblical sources serves as a sign of divine presence (Ex 23,20f). The divine name is also an element in the divine procession of Ex 23,20f. According to this text, Yahweh will send his "messenger" (*mal'āk*) with the Israelites, and "my name is within him" (*š' mî b' qirbô*). The proclamation of the name of Yahweh in the divine appearance to Moses in Ex 33,19 may be a reflex of this old notion. The divine name acts also as a warrior. Is 30,27 states³¹:

Behold, the name (*šēm*) of Yahweh,
It comes from afar,
In blazing wrath;
In a dense cloud³²,
Its lips are full of fury,
His tongue like a devouring fire...

This passage depicts the hypostasis of the divine name as a warrior. Whether or not *kōbed massā'ā* is to be taken as the "heavy, uplifted"

traditional association between Asherah, wisdom and El may be recognized in the paranomasia between Asherah and *³š and the mention of the "tree of life" (cf. the tree of the asherah) in Prov 3,13-18 which describes wisdom (Smith 1990,96). The paranomasia might also be felt in Prov 8,22 and 9,6 as well. Furthermore, the association between El and wisdom is suggested by some features in Prov 8,22. This verse quotes *hokmā* as saying that *yhw h qānānî rē' šît darkô*, "Yahweh created/established me at the beginning of his way" (or possibly, "at the beginning of [the exercise of] his power"), that is, at the time of creation. The ideas in Prov 8,22 may derive from older West Semitic thought involving El, since he is associated with creation in Ugaritic myth and the epithet **qny* is used of him (Miller 1980, 43-46) as well as of Asherah. That ideas associated with El lie behind Prov 8,22 may be seen by comparing Job 40,19, the only other BH text with the expression **r' šît drk*. Job 40,19 describes Behemoth: *hū' rē' šît darkê' ēl*, "he was the first of the ways of El/God". While Prov 8,22 uses the divine name Yahweh, Job 40,19 reflects the divine name El.

³⁰ For further discussion of hypostases in West Semitic Religion, see Weinfeld 1991, esp. 100; Barker 1992, 97-102. See also Derketo as a fish in De Dea Syria 14 (Attridge/Oden 1976, 23) attributed to Lucian.

³¹ Gaster 1977, 156; Mosca 1975, 195-223; Smith 1990,100f; Barker 1992,97. See NJPS n. i to this verse.

³² The word *kōbed* appears elsewhere, but not precisely in this way. As a **quṭl* nominal form, it may represent an abstract feature (cf. *qōdeš*, "holiness") such as "gloriousness." The form *massā'ā* is hapax. While the meaning of the root is clear, its use in this context appears to be idiomatic. For *kōbed massā'ā* as "weight of uplifted clouds," see BDB 673.

(smoke or cloud)³³ or more concretely as a massif of dense cloud³⁴, the phrase evokes the theophanous sense of *kābôd*.

Like Is 30,27, Ps 29,1f may refer to the name as a divine quality with martial qualities:

Ascribe to Yahweh, O divine beings (*b'ēnē 'ēlīm*)³⁵,
 Ascribe to Yahweh glory (*kābôd*) and strength (*'ōz*);
 Ascribe to Yahweh the glory (*kābôd*) of his name (*š'ēmô*),
 Bow to Yahweh at the appearance (*hadrat*)³⁶ in holiness/the holy place
 (*qōdeš*)³⁷.

Most interpreters assume that the *b'ēnē 'ēlīm* are invoked to acknowledge various divine characteristics. Citing Dtn 32,3 and Ps 68,33, C. Kloos comments for the opening of Ps 29: "The context of these passages indicates, that 'to give greatness' or 'strength' means 'to praise', indubitably by exclaiming that the god is great c.q. strong"³⁸. In other words, the *b'ēnē 'ēlīm* are called to acknowledge the *kābôd* and *'ōz* of Yahweh and the *kābôd š'ēmô*. The theophany which follows the invocation³⁹ suggests that the qualities involved are not general

³³ Cf. NJPS: "With a heavy burden" and note j-j, "Presumably with a heavy load of punishment".

³⁴ The context suggests concrete theophanic language. Cross 1973, 153 n. 30 treats both nouns as concrete, translating: "a cloud of smoke." The translation of "smoke" appears, however, to stretch the meaning of *massā'ā*.

³⁵ Cross 1973, 45f.152 n. 25) read *'ēlīm* as the name of El plus mimation, in which case the yod is secondary.

³⁶ The word is related to Ugaritic *hṣr*, "(divine) revelation" (KTU 1.14 III 51). For discussion, see Cross 1973, 152f n. 28; Cunchillos 1976, 54f.61; Kloos 1986, 36f. Cf. Arabic *hadra* for divine presence (for an interesting example, see Reeves 1990, 60f).

³⁷ One might wonder given the parallelism of *qōdeš* with *kābôd š'ēmô* in Ps 29,2 and the use of *qōdeš* as a divine epithet in West Semitic tradition, whether *qōdeš* in Ps 29,2 is the holy appearance of Yahweh or the manifestation of Holiness, that is the hypostasis of divine holiness, or a word for sanctuary. Cf. Ps 63,3 which refers to the experience of divine theophanic *'ōz* and *kābôd* "in the holy place" (*baqqōdeš*). On Ps 63,3, see Barré 1983a, 414.

³⁸ Kloos 1986,33.

³⁹ The eastward storm theophany in Psalm 29 moves from the Mediterranean Sea across the Lebanon, the Anti-Lebanon and into the Syrian desert. The storm theophany of the psalm, the archaic form of the language and the northern referents made in the psalm would suit either a non-Israelite background or a northern Israelite provenience. Ginsberg, Gaster, Cross and Fitzgerald suggest that Psalm 29 was originally a "Canaanite" hymn to Baal (for discussion, see Cunchillos 1976, 163-168; Fitzgerald 1974; Day 1985, 58). According to Fitzgerald, the higher level of alliteration achieved by substituting the name of Baal for Yahweh in this psalm shows that it was originally a "Canaanite" psalm. Furthermore, the location of *midbar qādeš* in Ps 29,8 recalls *tk mḏbr qdš*, possibly translated either as "in the midst of the holy outback" or "in the outback a sanctuary," in KTU 1.23.65. The other place-names evidence appar-

abstractions, but belong to the divine appearance in the storm. BH *kābôd*, "glory," is no abstraction, but comparable to Akkadian *melammu*, it is the theophanous power accompanying the procession of the deity, as commentators have long noted⁴⁰. Similarly, "the glory of his name" (*kēbôd šēmô*) in Ps 29,2 may be no abstraction, but the theophanous glory manifested by the appearance of the hypostasis of the name⁴¹.

The Israelite name hypostasis has been commonly related to the warrior goddess Astarte's title, the "name of Baal," *šm b'ī* (KTU 1.16 VI 56; KAI 14,18)⁴². The precise religious significance of this title is unclear from the Ugaritic corpus especially as Baal and Astarte neither act together nor appear as consorts in the mythological texts⁴³. Scholars recognize that they are both warriors⁴⁴, but the relationship appears to involve more than a common martial role. The twelfth century Egyptian story, "The Contest of Horus and Seth for the Rule," present Anat and Astarte together as the daughters of Re and the wives of Seth⁴⁵ who was identified with Baal in the Late Bronze Age⁴⁶.

ently suit a Syrian site for *midbar qādēš* in Ps 29,8 better than the traditional Israelite place name Kadesh (noted by many commentators; see Cross 1973, 154 n. 37; cf. Day 1985, 60 n. 169).

⁴⁰ Cross 1973, 153 n. 30. 165-67; Weinfeld 1986.

⁴¹ Is 63,9 indicates the notion of the "face" (*pānīm*) as warrior. For discussion, see Mettinger 1982, 124; Smith 1990, 100f; Rofé 1989, 407. For the hypostasis of the name as warrior in Judaism and Christianity in the Greco-Roman period, see the recent but flawed discussion of Barker 1992, 208-212. Barker claims that Apk 19,15 presents the figure of Jesus as the hypostasis of the name, but in fact this figure receives the name of "The Word of God" (RSV). If any hypostasis is involved in this passage, it is the hypostasis of the word. Barker categorizes with the name hypostasis the notion of Jesus representing the name of the Father (Joh 17,6) as well as the notion of putting on the name. It is unclear if or how these phenomena are related.

⁴² See Coogan 1978, 74; Olyan 1988, 48. *Šm* appears as a divinity at Ebla (Xella 1983, 290). The element **šm* is common in second and first millennium proper names, including Amorite names (Huffman 1965, 248f), Akkadian names from Ugarit (PTU 193-94), and Phoenician and Hebrew names (see Cross 1980, 3).

⁴³ So noted by Walls 1992, 117. Cf. Olyan 1988, 48. Fleming argues for a pairing of Baal and Athtart at Emar, but the evidence is presently insufficient. See Fleming 1992, 214-221. 293.

⁴⁴ See Caquot/Sznycer/Herdner 1974, 94. For Astarte in Egyptian sources, see Leclant 1960.

⁴⁵ ANET 15. The value of this evidence for Anat as Baal's consort has been challenged, however, by Tel Velde 1967, 29f, seconded by Walls 1992, 144-52 and Day, P.L. 1992, 186). See also Day, P.L., 1991, 141-46. 329-332. Tel Velde's chief argument is that besides in this one text Anat is otherwise not called the consort of Seth. The uniqueness of this rendering of Anat as the wife of Seth might be viewed as militating in favor of its authenticity as a witness to the West Semitic tradition.

Later evidence suggests a close relationship between Baal and Astarte. Based on Philo of Byblos' statement that Astarte and Baal (*Zeus Dēmorous kai Adōdos*), "king of the gods" (*basileus theōn*), ruled the land together under the consent of El (*kronou*) (PE 1.10.31)⁴⁷, S. Olyan⁴⁸ argues: "This suggests clearly that she is queen alongside Baal who is king, though the word 'queen' does not occur in the text." Olyan concludes that Astarte was the queen, consort and ally of Baal. The evidence from Philo of Byblos and Astarte's title *šm b 'l* represent the strongest evidence of the kind envisioned by Olyan although the Ugaritic texts do not apply the language of queen or consort to Astarte. It may be, however, that the literary descriptions of Baal and Astarte assume this relationship.

As this brief survey indicates, the name hypostasis in biblical and other West Semitic texts share some terminological and thematic features. The name designation of Astarte as well as her martial character and special relationship to the warrior god Baal approximates the martial character of the name hypostasis and its special relationship to the warrior god Yahweh. The West Semitic evidence for the name hypostasis may suggest a possibility for the Israelite name hypostasis otherwise lacking in textual support: the name hypostasis may have been associated originally with a goddess in early Israelite religion.

In turn, the biblical evidence also provides a possible insight into the West Semitic evidence for the name hypostasis. The liturgical setting of the name in Israelite sources may support P. K. McCarter's suggestion that hypostases represented the "cultically available presence in the temple" of the god⁴⁹. McCarter makes this point specifically about *šmbt 'l* and *ntbt 'l* as the hypostases of Yahweh at Elephantine, but the point may apply more widely within Phoenician

⁴⁶ ANET 200f. For further examples of the identification of Seth with Baal in New Kingdom Egypt, see ANET 249. A single figure from Memphis served as the prophet of Baal and Astarte (ANET 250 n. 13), which perhaps also illustrates the close relationship between Baal and Astarte and their cult in Memphis during New Kingdom times. The identification of Seth and Baal may be reflected in the divine name Bolchoseth, found on amulets, *defixiones* and in formularies dating to the Hellenistic-Roman period. For discussion, see Gager 1992, 266

⁴⁷ Attridge/Oden 1981, 54f.

⁴⁸ Olyan 1988, 48.

⁴⁹ McCarter 1987, 147. For criticism of McCarter's argumentation, however, see Smith 1990, 87f.

or Ugaritic religion. The biblical evidence suggests an older liturgical setting for West Semitic goddess-hypostases.

Despite the problematic character of the evidence, it would appear from the Taanach stand, possibly some biblical witnesses to a goddess⁵⁰, some biblical polemics against goddesses and from the impact of goddess language on biblical figures such as Wisdom and the name hypostasis that Asherah and Astarte were goddesses within Israel during the Iron Age. Even if one takes *ʿšrth in the Kuntillet ʿAğrud and Khirbet el-Qom inscriptions as "his asherah," the expression may originally have referred in Israel to a goddess. Of equal importance for scholarship, the different pieces of evidence for goddesses within Iron Age Israel have altered the shape of modern perceptions of Israelite religion. The inscriptions containing yhwḥl ʿšrth will no longer accommodate the long-reigning model of pure monotheistic Yahwism versus all other deities.

El

A common assumption about El is that his cult did not survive in Israel except as part of an identification with Yahweh. The demise of El among Israel's neighbors has been espoused, most recently by K. van der Toorn: "El is a common Northwest Semitic god to whom the devotion is largely rhetoric in the first-millennium B. C. E. Having turned into a *deus otiosus*, his place was gradually taken by Baalshamem or Baalshamayin"⁵¹. B. Levine has, however, defended the position that the cult of El perdured into the first millennium West Semitic religion⁵². For ancient Israel, this question depends on whether Yahweh was a title of El⁵³ or secondarily identified with El. Besides the grammatical objections sometimes raised against this view, the oldest biblical traditions describe Yahweh as a storm-god from the Negev and the ʿArabah, especially Edom, Teman, Paran and

⁵⁰ I have argued that Gen 49,25 referred originally to Asherah. See Smith 1990, 16f. 89, 93, 98, 146.

⁵¹ See van der Toorn 1992, 87.

⁵² See Levine 1985, Barker 1992, 17-27, also expresses this view.

⁵³ A recent example of this approach is de Moor 1990, esp. 223-260; see also Cross 1973, 71-75.

now Kuntillet ʿAḡrud⁵⁴. These facts militate against an identification of Yahweh as originally a title of El. If so, what was the nature of their identification? At what rate and distribution did it take place? Biblical evidence necessarily occupies a central place in this discussion. In at least one instance, biblical material points to the cult of El in the Iron I period in Israel. C. L. Seow notes various El language and characteristics reflected in various aspects of the cult of Shiloh⁵⁵. The tent tradition associated with Shiloh (Ps 78,60; Jos 18,1; I Sam 2,22) comports with the Ugaritic descriptions of El's abode as a tent-shrine. The narrative elements of the divine appearance to Samuel in incubation-dreams, the divine gift of a child to Hannah, and the El name of Elqanah (suggesting an El worshipper)⁵⁶, would also cohere with the view that El was the original god of the *bēt ʿēlōhīm* there (Jdc 18,31; presumed to be the same one as in 17,5). It is probably no accident that Psalm 78 repeatedly uses El names and epithets in its description of the rise and fall of the sanctuary at Shiloh⁵⁷.

Apart from suggesting that Shiloh was a cult place of El in the Iron I period, Seow's study holds important ramifications for the development of El's cult in Israel especially as it bears on the priestly line at Shiloh. The various Egyptian names in Shilohite lineage (Moses, Phinehas, Hopni and Merari) suggest that the Egyptian background of the Levitical Shilohite priesthood was known. As J. M. Powis Smith commented in 1918: "The name of 'Phinehas', the son of Eli, priest at Shiloh, is Egyptian and points to some Egyptian connections with the Levitical priesthood of Yahweh at Shiloh, the northern shrine"⁵⁸. The parallel aetiologies in Exodus 2 and Judges 17 may corroborate the Egyptian background of the Shilohite priestly line. Moses names his son *gēršōm* because he, Moses, was a *gēr* in the land of Egypt. The original Levitical setting for the name echoes Jdc 17,7. The Levite is

⁵⁴ See Axelsson 1987, esp. 56-65; Mettinger 1990.

⁵⁵ Seow 1989, 11-54. I do not share Seow's view that the sojourn of the ark at Shiloh was a factor in Yahweh's acquisition of El's characteristics.

⁵⁶ Seow takes the name of his father, Yeroham, as a hypocoristic of *yḥm ʿl*, which if correct, would also suggest albeit indirectly the cult of El at Shiloh. Proper names are notoriously problematic indicators of religious practice, but combined with other data, they may be used to defend reconstructions of religious practice or tradition.

⁵⁷ Seow argues that the title of *yḥwḥ š ʿbā ʿōt*, the name of the god of Shiloh (I Sam 1,1-3), derives from a god who presided over the divine hosts of the divine council, and following Mettinger, Seow surmises that the best candidate for such a concept would be El. If El was originally the god of Shiloh and Yahweh was not originally a title of El, then the title *yḥwḥ š ʿbā ʿōt* would be secondary.

⁵⁸ Smith 1918, 8. See also Albright 1925, 84 n. 1. NJPS 410 n. d.

described as a *gār-šām*. Moses' naming of his son makes sense if Moses was a *gēr-šām*, "in the land of Egypt" being a secondary specification. The older context of the aetiology perhaps was the notion of the Levite as a *gēr* attached to sanctuaries. Levites were recognized as landless, and in that sense they retained the status of dependent sojourner⁵⁹. It is arguable from Seow's study and from the Egyptian names that the god of the putative figure Moses and the Levitical priesthood in Shiloh was El. Indeed, Ex 6,2f reflects the notion that Israel's original god was El Shaddai who was later identified with Yahweh⁶⁰. If the general line of interpretation is correct, it stands to reason that El was the original god of the Israelites who came out of the land of Egypt and not Yahweh⁶¹. This argument implies that Yahweh was not originally a title of El. In any case, Yahweh would have accrued secondarily to the El traditions of Shiloh. Other biblical evidence for El might be taken to suggest that the cult of El perdured into the Iron II period. Whatever one is to make of *ʾēlōhīm* in the so-called "E source" or various "El epithets" in the so-called "P source," these materials might be interpreted as evidence for the cult of El in the Iron II period within Israel⁶².

The distinction between El and Yahweh in Israel may include not only biblical texts but also epigraphic evidence. It is not necessary to interpret *ʾl* in the Kuntillet ʿAgrud inscriptions as "God" and assume the identification with Yahweh, as M. Weinfeld has done⁶³. Weinfeld translates one inscription where *bʿl* and *ʾl* occur in the following manner: "when God shines forth (= appears) the mountains melt... Baal on the day of w[ar]...for the name of God on the day of w[ar]"⁶⁴. It is unclear whether *ʾl* here should not be translated rather as El. Similarly, Hebrew proper names with the element *ʾl* may not there-

⁵⁹ See Stager 1985, 26; 1988, 230f. This status may suggest the (secondary?) derivation of *lēwī* from **lwy*, "to attach" (to a sanctuary [?]). It is evident that the tradition of the exodus was transmitted through various Levitical sanctuaries including Dan which is reflected in Jdc 17f (Cross 1973, 197-199).

⁶⁰ For El Shaddai in P, see Garr 1992.

⁶¹ So Wyatt 1992. McCarter believes that the Egyptian names of the Levitical priesthood "suggest that a portion of the tribe of Levi may have lived in Egypt at some time." See McCarter 1988, 134.

⁶² For recent discussions, see Moberly 1992, 44; Garr 1992.

⁶³ See Weinfeld 1984, 126.

⁶⁴ Weinfeld 1984, 126.

fore always be assumed to be attributed to Yahweh as W. D. Whitt has recently argued⁶⁵.

The cult of El perhaps continued among Israel's neighbors as well, although the data are quite problematic. Ironically, the best evidence for a cult of El in Phoenicia may be the depiction of Tyrian El in Ezekiel 28⁶⁶. Furthermore, M. L. Barré suggests that Phoenician Bethel is to be understood as a hypostasis of El, which would represent further evidence for the cult of El in the Iron II period⁶⁷. This notion that Bethel is a Phoenician hypostasis of El has been challenged by van der Toorn⁶⁸ whose own argument that Bethel is an Aramean and not a Phoenician deity requires further confirmation. Indeed, second millennium proper names from Ugarit containing the element "house of god/El"⁶⁹ apparently militate in favor of Bethel as a god indigenous to the coast. Furthermore, Philo of Byblos (PE 1.10.15-17)⁷⁰ provides evidence for a cult of Bethel in Phoenicia. According to Philo of Byblos, Elioun who settled in the area around Byblos, had a son Ouranos whose own children included Elos (West Semitic El), Baetylos, Dagon and Atlas. Barré suggests that Baetylos appears as Elos' brother because he is a hypostasis of El.

The Phoenician and Punic inscriptions attesting to Baal Hamon may represent data for the continued cult of El in Phoenician cities assuming that Baal Hamon is to be identified with El as argued by B. Landsberger, F. M. Cross and S. Olyan⁷¹. Cross sees the name of El's mountain behind the epithet *bʿl ḥmn*, "lord of the Amanus," and follows Landsberger in viewing it as a title of El in the Phoenician-Punic world. According to Cross, the title *bʿl ḥmn* would fit El, as his home is located in the Amanus. Moreover, the iconography of Baal Hamon comports with that of El. While Olyan regards the identifica-

⁶⁵ Whitt 1992, 49 n. 51. For a listing of PNs with *ʿl* as the theophoric element, see Davies 1991, 278-283.

⁶⁶ Smith 1990, 25. Loretz 1989, denies that the second oracle of this chapter alludes to El in the midst of the seas. Rather, the passage reflects the "Canaanite" motif of the king's claim to divinity in tension with his humanity and mortality. The language of other passages with this theme differ, however, from Ez 28, which seems to play on Tyrian lore known by the apparently intended objects of the oracle.

⁶⁷ Barré 1983b, 48f. The possible implication of this reasoning is that Anat-Bethel in the treaty of Esarhaddon with Baal II of Tyre is Asherah. See McCarter 1987, 147.

⁶⁸ Van der Toorn 1992, 87. Specifically, he argues that Bethel and Anat-Bethel are not at home in Phoenicia, as they are not otherwise attested in Phoenician material.

⁶⁹ See Layton 1990, 56.

⁷⁰ Attridge/Oden 1981, 46-49.

⁷¹ Landsberger 1948, 47 n. 117; Cross 1973, 26-28; Olyan 1988, 52f.

tion as "secure"⁷², the bases for the identification have met with severe criticism. E. Lipiński remarks: "Now, this assumption is not supported by the slightest evidence and must be rejected as sheer fantasy"⁷³. Some problems with the evidence for the identification have been voiced. According to J. Day, the equation of Kronos with Baal Hammon does not prove that Baal Hamon was El since Kronos was equated with both El and Baal⁷⁴.

Furthermore, while the iconography of Baal Hamon comports with the iconography of El known at Ugarit, this is no guarantee of the identification. Finally, the attestation of both ^ʾ*amn* and *ḥmn* in Ugaritic (the latter in proper names and in a Hurrian text discovered at Ugarit) seems to represent a difficulty for identifying *ḥmn* with the Amanus. M. Cogan and P. Xella prefer to take ^ʾ*amn* as Mount Amanus, but not *ḥmn*⁷⁵. Cross attempts to reconcile this problem by arguing that *ḥmn* specifically refers to Mount Amanus while ^ʾ*amn* in KTU 2.33.16 is a different mountain though "in the same general region"⁷⁶.

Roman evidence recently marshalled by L. E. Stager in support of the equation of El and *bʿl ḥmn* is equally subject to difficulties. Accepting the equation of *bʿl ḥmn* with El, L. E. Stager takes the throne-name of the Roman emperor, Elegabalus (203-222), as a Latinized form of the West Semitic ^ʾ*Ēl Jebel*, "El of the mountain"⁷⁷. Elegabalus, a Syrian, brought a statue of Tanit to Rome. He took a vestal virgin for a wife and identified her with the goddess Tannit and himself with the god, Elagabal. Stager suggests: "Their marriage, then, replicated that of the heavenly couple, Baʿal Hamon (alias Elagabal) and Tanit. Thus these Phoenician deities became part of the imperial cult in Rome"⁷⁸. The name Elegabalus does not give the specific name of El's mountain. Furthermore, the name Elegabalus may be translated "the god of the mountain", and could be identified with a god besides El, thus vitiating Stager's reconstruction.

⁷² Olvan 1988, 52. Ackerman (1992, 125) writes that the identification "is in no doubt."

⁷³ Lipiński 1983, 309.

⁷⁴ J. Day 1989, 38-40.

⁷⁵ Cogan 1984; Xella 1991, 163. See also Yadin 1970, 215f, 228 n. 67. Cf. del Olmo Lete 1991.

⁷⁶ Cross 1973, 27.

⁷⁷ Stager 1991, 35f. 42. 45. 72 n. 19.

⁷⁸ Stager 1991, 45.

While Cross' argumentation may appear *prima facie* to be a case of special pleading, and Stager's interpretation viable but not necessary, there is one fact which militates in favor of Cross' claim that Ugaritic *ḥmn* is Mount Amanus. The place-name *p^cṛḥmn* appears in a Phoenician seal dating to the eighth century. According to P. Bordreuil⁷⁹, *p^cṛḥmn* is to be understood as the town Paḡras of the Amanus region corresponding to the modern village of Bagras located in the Amanus. In view of this evidence, the sources from Ugarit which give the spelling *ḥmn* and *ʿamn* should be reconsidered. As noted above, *ḥmn* appears in a Hurrian text and some proper names from Ugarit, while *ʿamn* is attested in a single Ugaritic text. The disparate character of these sources may suggest that *ḥmn* and *ʿamn* represent two spellings for the same mountain, a phenomenon not without parallel among geographical names in the texts from Ugarit. For example, the name for Memphis is spelled both *ḥkpt* and *ḥqkpt* (UT 19.860). In short, the interpretation of titles may be problematic like the interpretation of proper names, and using them in the name of historical reconstruction is likewise a hazardous task⁸⁰. However, the identification of Baal Hamon with El remains possible, and may be joined to the evidence from Ezekiel 28 and Philo of Byblos for the cult of El in the Phoenician world.

Like the Phoenician evidence, the Transjordanian material for the cult of El has been debated vigorously. That El continued to have cult in the first millennium might be suggested by the Deir ʿAlla inscriptions (and by their possible connections with those biblical books, such as Job, which show a similar use of divine titles)⁸¹. B. Levine argues that the El figure of the Deir ʿAlla inscriptions shows an El cult separate from the cult of Yahweh in the Iron Age⁸². One question surrounding this interpretation involves genre. Do the Deir ʿAlla texts and the book of Job reflect literary usage that may predate the Iron II period and therefore do not constitute evidence for the cult of El in this period and region? Or, do these texts reflect traditional cult titles of El Shadday which were at home at one or more cultic sites in

⁷⁹ Bordreuil 1986, 21f.

⁸⁰ Pardee 1988, 119-51.

⁸¹ For connections between these inscriptions and biblical texts, see Hackett 1987. Another proposal locates Job in the middle Euphrates where Aramaic was spoken in the first millennium; it was also contiguous to areas inhabited by Arab tribes. See Greenfield 1991, 120.

⁸² Levine 1985.

Transjordan? A second problem involves date. If the Deir 'Alla inscription represents a later copy of an older text, as a number of scholars suppose⁸³, then its date cannot be determined, in which case it cannot be used as evidence for the cult of El in Iron Age Transjordan⁸⁴.

Finally, two other pieces of evidence may be mentioned. Although van der Toorn denies that cult was devoted to El in the first millennium, he notes the appearance of El in the papyrus Amherst 63, and he concludes that "El and Baal-Shamayin were at least known to the colonists of Syene"⁸⁵. The context of El in papyrus Amherst 63 is a prayer, which implies a cult, and the parallel of the prayer with Psalm 22 suggests a cult that is near or perhaps even in Israel. Therefore, this text would constitute not only a literary attestation to El, but a cultic one. Cross and Tigay have noted that the divine element ʾl dominates the theophoric elements in the Edomite onomasticon, which suggests El's cult⁸⁶.

While state cults had deities other than El as their patrons in the first millennium, this situation did not issue in the immediate loss of the cult of El. Even if the evidence for the cult of El in the first millennium is ambiguous at best, as van der Toorn observes, various sources suggest that the distribution for El's cult in this period as well as the manner of its eventual decline probably varied a great deal.

The eventual identification of Yahweh and El within Israel perhaps held ramifications for the continuation of other deities as well. The history of astral deities in ancient Israel may have been affected by the identification of El and Yahweh. Four stages may be posited in the development of the relationship between El and astral deities from West Semitic literature down through biblical literature⁸⁷, but the sketchy and hypothetical character of the reconstruction is noted at the outset.

First, descriptions of El in the late second millennium West Semitic texts of Ugarit commonly mention astral deities. According to KTU 1.23, El has two sons, namely Shahar, the morning star, and Shalim,

⁸³ See Greenfield 1991, 120.

⁸⁴ The evidence of El proper names in Edomite material suffers from similar difficulties.

⁸⁵ Van der Toorn 1992, 87.

⁸⁶ Cross 1983, 37; Tigay 1987, 171. 187 n. 66.

⁸⁷ See Stolz 1980, 181-218.

the evening star⁸⁸. According to KTU 1.114 the moon-god serves as El's door-keeper (*ṭgr*), and it is possible that he is considered part of El's family. According to KTU 1.6 VI the sun-goddess expresses the will of El to Mot. It may be suggested with all due caution that the sun, moon and the stars were especially associated with El in West Semitic religion.

Second, early Israelite religion may have known a cult of El which included a minimum number of these astral deities. Job 38,7 may reflect a later witness to this cult. According to this passage, the morning stars are parallel to the sons of Elohim, and on the basis of this verse, U. Oldenburg connects the astral bodies with El⁸⁹. Although they are not explicitly connected with El or Yahweh in Israelite religion, Shahr and Shalim seem to continue into Israelite religion. Shahr is known from biblical literature indirectly through the myth of Shahr ben Helal, the fallen star. Shahr also appears as an element in Hebrew proper names⁹⁰. Shalem is attested sporadically in biblical literature, including in the form of proper names such as *ʿābīšālôm*⁹¹. Proper names with *šlm* as the theophoric element appear also on inscriptions from Arad, Ein Gedi and Lachish, according to J. Tigay⁹². Given their earlier and later attestation as deities, the sun and moon likely continued as deities at this stage as well.

Third, and perhaps most hypothetically, as part of his identification with El⁹³, Yahweh continued the association with astral deities in the form of the "host of heaven," as noted by J. G. Taylor⁹⁴ and B. Halpern⁹⁵. Taylor points to passages such as I Reg 22,19 and Zeph 1,5 as evidence for the association of the host of heaven with the cult of Yahweh⁹⁶.

Fourth, biblical texts criticize astral deities within the cult of Yahweh under the rubric of the "sun, moon and the stars." It is possible that the criticism represented by these prohibitions derived from the

⁸⁸ At the news of their births, Shapshu and the stars are to receive an offering (line 54). Athtar may also represent an astral son of El. For the evidence, see Smith, "The God Athtar and His Role in the Ugaritic Texts" (FS J.C. Greenfield; in press)

⁸⁹ Oldenburg 1969, 18.

⁹⁰ Davies (1991, 492) lists 14 instances.

⁹¹ On *šlm* in Hebrew PNs, see Davies 1991, 495f, who lists 23 instances.

⁹² Tigay 1987, 164 and 166 nn. n, o and p.

⁹³ Olyan 1988, 38-61; see also Smith 1990, 19.

⁹⁴ Taylor 1989, 146-168; Halpern 1987, 94, 98.

⁹⁵ Halpern 1991, 81, 83f.

⁹⁶ Taylor 1989, 161, 163.

threat of the neo-Assyrian astral cult during the Iron II period⁹⁷, but this fact does not diminish the indigenous character of the cultic devotion paid to the sun, moon and stars⁹⁸. Some biblical scholars judge El as indigenous and Israelite while others view the host of heaven and astral deities as foreign and non-Israelite, yet given the biblical acceptance of El (under the guise of his identification with Yahweh) and the condemnations of astral deities, it might be argued that biblical historiography has influenced the differing scholarly assessments of El and astral deities.

II. Family Religion and Customs Associated with the Dead

The narrative works in the Hebrew Bible mostly discuss the deities of state cults rather than the deities accepted in family practice⁹⁹. Historians of religion require a broad perspective, perhaps one that inverts the priority of "major deities" over "minor deities" by asking what deities or divine powers played a role in the lives of Israelites apart from state cults. That such an approach is proper may be seen from the ongoing impact of recent studies pertaining to the practices associated with the dead *ʾēlōhīm* (I Sam 28,3), or as it is usually called, the "cult of the dead"¹⁰⁰. With every passing year, the field of biblical studies witnesses yet another study which indicates the depth of the practices devoted to the dead in ancient Israel¹⁰¹. These studies are

⁹⁷ See Spieckermann 1982.

⁹⁸ So Taylor 1989, 161. 409.

⁹⁹ Some scholars prefer the term "family religion" to "popular religion." Albertz 1979, esp. 88-90, speaks of "the religion of the family" as opposed to "official religion." See also Utschneider 1991. For "official religion" or "normative religion," as opposed to "popular religion," see Lewis 1989, 1f. 174-181; Axelsson 1987, 65; Ackerman 1992, esp. 1-3. The best documented study of family as opposed to state cult from an archaeological perspective remains Holladay's "Religion in Israel and Judah Under the Monarchy", 1987.

¹⁰⁰ Bloch-Smith's label for this constellation of practices as burial practices and beliefs about the dead is a preferable to the common usage, "cult of the dead". See the following note.

¹⁰¹ The most recent treatment is Bloch-Smith 1992a; Bloch-Smith, 1992b. For other works see Bloch-Smith's citations and the works cited below. See also Halpern 1991, 58f; Loretz, Ugaritic and Biblical Literature. *Das Paradigma des Mythos von den r̥pum Rephaim* (paper read at the Ugaritic and Biblical Studies conference, Manchester, September 1992; to appear in a volume of the AOAT series).

causing a revolution in how scholars relate religious cult in ancient Israel to the structure of Israelite society as a whole.

The practices associated with the dead during the Iron Age may be identified on at least three levels of society. First, the customs associated with the dead in family religion may be noted in a variety of sources. Psalm 49¹⁰² alludes to various Israelite practices and beliefs about death: v 10 alludes to the grave, and vv 15 and 16 refer to Sheol¹⁰³. Death is personified as a shepherd in v 15¹⁰⁴. NJPS translates v 20 as a reference to the ancestors: "yet he must join the company of the ancestors" (*tābō* 'addōr 'ābōtāyw)¹⁰⁵. V 12 also reflects familiarity with burial practices and beliefs:

qirbām bātēmō l' 'ōlām
mišk 'nōtām l' 'dōr wādōr
qār ' 'ū bišmōtām 'ālē 'ādāmōt

Many translations recognize the burial language in the first half of the verse. RSV and NRSV render:

Their graves are their homes for ever,
 their dwelling places to all generations,
 though they named their lands their own.

NAB and NJPS render the first two lines of the verse in essentially the same manner. In Ps 49,12a, *qirbām bātēmō l' 'ōlām* represents a variation on the phrase, *bēt 'ōlām*, an expression referring to the grave in Koh 12,5. P. Joüon noted this terminology also in Phoenician and Aramaic inscriptions, especially in Palmyrene burial inscriptions¹⁰⁶. This list may be augmented by *byt 'lmn* in line 6 of Combination II of the Deir 'Alla inscriptions¹⁰⁷.

Like Ps 49,12a-b, Ps 49,12c may reflect an idiom pertinent to beliefs about the dead, although this point has been generally overlooked except by A. A. Malamat¹⁰⁸. More often it has been argued that the

¹⁰² Weiser 1962, 384-391; Dahood 1965, 295-303; Kraus 1988, 478-485; Perdue 1974, 533-542; Gerstenberger 1988, 202-207 (with further bibliography on pp. 206-207).

¹⁰³ Dahood 1965, 298, 300; Tromp 1969, 69, 120f. On Sheol, see Tromp 1969, 21-23.

¹⁰⁴ For discussion of this image, see Dahood 1965, 300; Tromp 1969, 120f; Spronk 1986, 332.

¹⁰⁵ So also the New Revised Standard Version (henceforth NRSV); cf. Dahood 1965, 296.

¹⁰⁶ Joüon 1938; Tromp 1969, 78; Spronk 1986, 333. For further discussion of the Palmyrene evidence, see O'Connor 1988.

¹⁰⁷ See Hackett 1980, 59.

¹⁰⁸ Malamat 1989, 105f. His translation is however, awkward in construing v 12b with v 12c: "the dwelling place for all generations of those to be summoned by their names

phrase $q\bar{a}r^{\text{c}} \text{ } ^{\text{u}} bi\bar{s}m\acute{o}t\bar{a}m \text{ } ^{\text{al}}\acute{e} \text{ } ^{\text{ad}}\bar{a}m\acute{o}t$ in Ps 49,12c deliberately evokes either one of two common idioms: either $\acute{s}\bar{e}m \text{ } niq\bar{r}\bar{a}^{\text{c}} \text{ } ^{\text{al}}$, suggesting the notion of property ownership by the arrogant rich; or, $*q\bar{r}^{\text{c}} + \text{object} + *b\bar{s}m$, the practice of naming land¹⁰⁹. Without disputing this particular claim, it may be argued that neither of these idioms alone represents the primary level of meaning in Ps 49,12c. Although RSV and NAB take the line as an allusion to the practice of giving the family name to the inherited land, the idiom $*q\bar{r}^{\text{c}} b\bar{s}m$ does not precisely refer to naming land, as Raabe notes. Rather, it is the idiom $*q\bar{r}^{\text{c}} + \text{object} + *b\bar{s}m$ which refers to the practice of naming land¹¹⁰. Others such as NJPS understand Ps 49,12c as a reference to "those once famous on earth". The word, $\acute{s}\bar{e}m$, may refer to fame¹¹¹, but the commonly attested usage of the idiom $*q\bar{r}^{\text{c}} b\bar{s}m + \text{object}$ is a cultic one, and this view comports with the context of v 12c¹¹². Apart from Ps 49,12c, the idiom, $*q\bar{r}^{\text{c}} + b\bar{s}m$, does not refer to the naming of land or personal fame, as suggested in some of the translations. Rather, in accordance with its more commonly attested usage, it is cultic in character. Given the language for graves in v 12a, $*q\bar{r}^{\text{c}} + b\bar{s}m$ in v 12c evokes the practice of summoning the dead.

on earth". Besides creating a very long poetic line by linking v 12b and v 12c, the syntax appears unlikely. Although $q\bar{a}r^{\text{c}} \text{ } ^{\text{u}}$ is pointed as an active verb, Malamat renders it in the passive voice without comment.

¹⁰⁹ Raabe 1991, esp. 221f.

¹¹⁰ Num 32,42 is the most proximate example. This verse relates how Nobah captured Kenath and renamed it after himself: $wayyiq\bar{r}\bar{a}^{\text{c}} \text{ } l\bar{a}h \text{ } n\acute{o}b\bar{a}h \text{ } bi\bar{s}m\acute{o}$. In this clause, the object is governed by the preposition $l-$ (for similar expressions for this practice, cf. $*q\bar{r}^{\text{c}} + \text{direct object} + ^{\text{al}} + \acute{s}\bar{e}m\acute{o}$ in Dtn 3,14; $*q\bar{r}^{\text{c}} \acute{s}m + \text{noun}$ in Jdc 18,29; cf. Hos 1,4). The prepositional usage in Num 32,42 differs further from $*q\bar{r}^{\text{c}} b\bar{s}m$ in Ps 49,12c where the object is governed by $*b\bar{s}m$. Other examples of $*q\bar{r}^{\text{c}} b\bar{s}m$ for the naming of land (Num 32,41; cf. I Chr 6,50) show further syntactical differences from $*q\bar{r}^{\text{c}} b\bar{s}m + \text{noun/suffix}$ as found in Ps 49,12c.

¹¹¹ Ruth 4,11 uses $\acute{s}\bar{e}m$ in the sense of reputation or fame with the verb $*q\bar{r}^{\text{c}}$, but the syntax is, nonetheless, notably different. In Ruth 4,11, the object is governed by $*q\bar{r}^{\text{c}} \acute{s}m b-$ and not by $*q\bar{r}^{\text{c}} b\bar{s}m$ as in Ps 49,12c.

¹¹² Gen 4,26; Ex 33,19; II Reg 5,11; Ps 80,19; Is 41,26; 65,1; Jer 10,25; Joel 3,5; Zeph 3,9 and Sach 13,9 refer to invocation or religious acknowledgement of Yahweh. Gen 12,8; 26,25; Ex 34,5; I Reg 18,24; Ps 116,4. 13. 17 and Is 12,4 use $*q\bar{r}^{\text{c}} b\bar{s}m + \text{object}$ in explicitly cultic settings. In I Reg 18,24,26, this expression describes a cultic invocation directed to Baal. Invocation of deities is not the only use of this idiom. In some cases, Yahweh "calls by name" particular persons (Ex 31,2; 35,30), the heavenly host (Is 40,26), or Israel (Is 43,1; 45,4). For discussions of this phrase, see Kraus 1988, 483; Cohen 1968, 32-34. It may be noted that the idiom in Is 43,1 and 45,4 perhaps represent a thematic reversal of the cultic usage (cf. Is 65,1).

Recent treatments of the Israelite ancestral cult have recognized comparable expressions for invoking deceased ancestors. KTU 1.161 uses *qr³ to summon the royal ancestors¹¹³. Akkadian *šuma zakāru* is a standard phrase for invocation of the dead (cf. *hazkîr š^cmî* in II Sam 18,18; *yzkr šm* in KAI 214:16, 21)¹¹⁴. Gen 48,16 shows this idiom¹¹⁵. This notion as found in the patriarchal narratives may well be a reflection of popular familial religion in the Iron Age. Similarly, Ps 49,12c refers to or evokes the practice of invoking names of deceased ancestors¹¹⁶. The difficulties attendant upon translating this line according to any single interpretation suggest that two idioms may be embedded in *qār^c û bišmôtām ʿālê ʿādāmôt*: *qr³ + bšm, for religious invocation, would account for *qr³ bšm; and the expression, *šēm niqrā³ ʿal*, the notion of property claiming ownership, would account for *qr³ (šm) ʿl. The larger context suggests that it is the deceased ancestors who are the objects of the invocation. The embedding of two idioms in Ps 49,12c need not appear grammatically or contextually problematic. Indeed, the relation between family claims to land and the practices associated with ancestors including grave care, has been noted. Hence, *qār^c û bišmôtām ʿālê ʿādāmôt* probably is to be understood: "they invoke their (ancestors') names over their (family) lands" (perhaps as an act of affirming family ownership).

Second, cultic devotion to the dead was paid beyond the confines of family lines. Dead saints whose powers assumed legendary character in life were the objects of special devotion in death. The Elijah and Elisha cycles suggests that these men were not simply prophets, although biblical historiography¹¹⁷ conforms them to this picture as well as possible, but also classic holy men whose deeds in life and death attracted the attention of the multitudes who travelled to their tombs to seek help in health and other areas of popular concern. The miracles of biblical holy men extended beyond their lifetimes. When a band of marauding Moabites attacked a funeral procession, the corpse was conveniently thrown into Elisha's tomb¹¹⁸. When the corpse

¹¹³ See Spronk 1986, 189-193; Lewis 1989, 7-13.

¹¹⁴ For Akkadian *šuma zakāru* see CAD E:400; Z: 18; Lewis 1989, 118-120. For further discussion, see Smith 1990, 130, 140 nn. 19f.

¹¹⁵ L. Fisher, personal communication.

¹¹⁶ According to Pope, Ps 16,2-4 shows a similar usage. The speaker denies "raising the lips" to the "holy ones," i.e. deceased ancestors. See Pope in Cooper 1981, 457; see also Spronk 1986, 249, 334-38; Lewis 1989, 166.

¹¹⁷ For this material, see Rofé 1988 and the essays in Coote 1992.

¹¹⁸ See Bloch-Smith 1992b, 122, 127.

touched Elisha's bones, the dead man miraculously revived (II Reg 13,20f). Biblical recollection of the tombs of Rachel, the patriarchs and other luminaries may represent further evidence of regional cults paid to the dead. E. B. Reeves' study of the cult of the dead saints in modern Egyptian society, their popular following and the pilgrimage feasts centered on their burial sites¹¹⁹ may provide some helpful analogues to the biblical phenomenon of biblical holy men Elijah and Elisha, their bands of disciples and the cultic devotion paid to them after their deaths. Elijah showed miraculous powers during his life-time. Following his death, his followers continued his work, transmitted his life-stories (for "the function of defining an 'in-group'" as well as for honoring "the saint and spreading his fame"¹²⁰). As Elijah's most famous disciple, Elisha too showed miraculous power, including after death. As a result, his stories were transmitted along with those of his sainted teacher. These stories of holy men were preserved by their Levitical priestly "descendants" who collected their stories and transformed them, especially Elijah, into an ideal prophetic figure. Finally, it should be noted that the Levitical preservation of the cult legends of Elijah and Elisha would suggest that Levites lived with the beliefs and customs associated with the dead without banning them.

Third, the monarchy apparently sanctioned the cult of the dead as there are hints of royal practice of the cult¹²¹. This monarchical support for the cult of the ancestors seems clear at Ugarit and Tyre and possibly at Late Bronze Age Hazor as well¹²². The Ugaritic monarchical cult of the deceased ancestors cult, evident not only from a ritual (KTU 1.161), but possibly also from mythic narratives (KTU 1.20-1.22), describes the living communicating and eating with former monarchs¹²³. This idea is attested in first millennium texts, most notably in the request of the dead King Panammu to drink with the great god, Hadad (= Baal), in KAI 214¹²⁴. This text explicitly manifests the modification that the dead were thought not to dwell in the underworld, but with the great gods, in a sense "in heaven". A royal setting might be discerned behind the development of such notions,

¹¹⁹ Reeves 1990. See also the older work of Canaan 1927.

¹²⁰ Reeves 1990, 75.

¹²¹ See Lewis 1989, 118-124.

¹²² Beck 1990a, 91-95.

¹²³ For surveys, see Spronk 1986; Lewis 1989.

¹²⁴ Greenfield, 1973, 46-52.

not only among Israel's neighbors, but possibly within Israel as well¹²⁵. A popular notion about the departed may lie behind the imagery in Hos 6,1-3¹²⁶ and may be related to the later development of the idea of resurrection. It is not necessary to suppose (though it is possible) that Israelite cult, family or royal, went as far as the notion of feasting with the high gods after death as in Israel's Syrian neighbors (KAI 214), but an idea that it was possible to experience the dead in some personal form after death does appear in biblical literature (I Sam 28). It may be no accident that the picture of national resurrection in Ez 37,1-14 uses language of secondary burial. It perhaps drew on a popular notion transformed into a vision of national restoration. B. Lang examines the rise of post-exilic notions of resurrection in a linear fashion, tracing the cessation of pre-exilic ancestor worship due to a "Yahweh-only" party of the late monarchy and the post-exilic rise of resurrection due to Iranian influence¹²⁷. Yet both textual and archaeological evidence suggests the continuation of the cult to the dead. In sum, post-exilic notions of resurrections may owe more to evolving indigenous popular ideas than to Iranian influence.

The archaeological evidence shows the long continuity of beliefs and customs associated with the dead at all levels of Israelite society. E. M. Bloch-Smith provides archaeological evidence for the feeding of the dead throughout Israelite history¹²⁸. Her study indicates the widespread devotion for the ancestors. Attention to the dead included providing food for the dead which continued through all periods of ancient Israel. Just as the royal cults of Yahweh functioned to reinforce human kingship and power emanating from the capital to the provinces, so the family cult of the ancestors reinforced the power of the family and clans emanating from the family *naḥālôt*, as B. Halpern emphasizes¹²⁹. T. J. Lewis remarks in a similar vein: "Such clan solidarity was strengthened and promoted through cults of the dead in ancient Israel"¹³⁰. Lewis also argues that *naḥālat ʾēlōhîm* in II Sam 14,16 refers to the ancestral estate, that is, the inheritance of the ancestors, *ʾēlōhîm*, a meaning of the word which appears also in I Sam

¹²⁵ See Healey 1984.

¹²⁶ So Andersen/Freedman 1980, 419-421. I wish to thank Professor J.J. Collins for bringing this reference and point to my attention.

¹²⁷ Lang 1988.

¹²⁸ Bloch-Smith 1992b, 103-108; Bloch-Smith 1992a, 213-224.

¹²⁹ Halpern 1987, 89; Halpern 1991, 71. 73.

¹³⁰ Lewis 1991, 608.

28,13 and Is 8,19f¹³¹. If *nahālat ʿēlōhīm* served as a general designation in early Israelite society, it would suggest that Israelite social structure as expressed through familial patrimony was integrally related to the religious devotion accorded the family ancestors. Family religion held traditions of its own apart from, and in many respects parallel to, national expressions of power¹³². Earlier periods may have witnessed criticism of the cult or some of its associated practices such as necromancy, but one does not find large-scale criticism of the cult until the second half of the monarchy. For the later monarchy diminishing the cult of the dead may have served to diminish local political power in favor of its own control over regions¹³³, but the popular practices continued unabated despite religious prohibitions recorded in biblical texts. This conclusion inconveniences B. Halpern's reconstruction that the Hezekian religious policies interrupted these practices¹³⁴. Furthermore, denials of ideas or rituals associated with the dead as in Psalms 16 and 49 show the continuation of the family cult to the dead despite criticism. Whatever the source of the prohibitions, the monarchy may have perceived that it served its political agenda.

While the monarchy may have continued its own royal form of the "cult of the dead," it also subordinated the family cult devoted to the ancestors through three means: (1) certain state and temple practices which subordinate family religion; (2) its usurpation of the language associated with the family practices involving the dead; and (3) sponsorship of prohibitions regulating the practices involving the dead by the state-sponsored priesthood resulting in the depiction of deity at odds with the realm of death. First, it has been remarked that pilgrimage breaks down the importance of family ties in favor of more general societal ties¹³⁵. In the context of ancient Israel, pilgrimages to major national sites such as Jerusalem or Bethel would have functioned to subordinate family ties in favor of the larger political ties championed by the sponsors of these cult sites, namely the monarchies of the southern and northern kingdoms. Indeed, the nature of pilgrimage feasts themselves may have reflected a change from family cult to national cult. A. Cooper and B. R. Goldstein argue that the

¹³¹ Lewis 1991.

¹³² See Weinfeld 1983.

¹³³ For Halpern, this change under Hezekiah represented a major revolution in social organization. See Halpern 1991.

¹³⁴ Halpern 1991, 82.

¹³⁵ Reeves 1990, 154.

feast of *Maṣṣôt* was precisely part and parcel of this shift¹³⁶. Originally a family feast, it developed into the northern national feast which retells a narrative of national identity and thus identity-building. The record of the national cult as reflected in the Psalms likewise shows the tension between family/clan and national/royal cults insofar as family concerns are rarely expressed in the Psalms. In the Psalms there is very little mention of the family, and the little there is, is presented in a negative manner. The discussion of Psalm 49, while indicative of many concepts of burial practice and beliefs about the dead, presents these phenomena in a negative fashion.

Second, the monarchy reapplied the language of the "cult of the dead" from the familial level to the national level. The terminology of *naḥālat ʿēlōhīm* associated with the deceased ancestors in II Sam 14,16 may have been co-opted by the national cult of Yahweh through the notion that Israel is Yahweh's *naḥālā*. According to Lewis, four psalms (Pss 68,10; 74,2; 78,71; 79,1) use *naḥālā* in connection with *ʿēlōhīm*, but in this case *ʿēlōhīm* apparently is identified with Yahweh¹³⁷. A similar sort of co-opting of the family cult by the national cult of Yahweh may be reflected in the later Is 56,5. The erection of stone monuments for the deceased father is a custom known in Ugaritic texts as well as Akkadian texts from Mari, Emar and Munbaqa¹³⁸ as well as many later Phoenician texts¹³⁹. This practice is mentioned in II Sam 18,18 for Absalom who has no children. In Is 56,5, the usage co-opts the original familial setting of the practice: Yahweh promises to erect a monument and a name with his walls of the temple for eunuchs who hold fast to his covenant.

Third, the monarchy promoted prohibitions against the family practices involving the dead which seem to have derived from some elite, whether Levitical priests, prophets and/or others. In the late Iron II it may be supposed that clan/family religion preserved the "cult of the dead" while national cults maintained by the Aaronid and Levitical

¹³⁶ Cooper/Goldstein, "Exodus and *Maṣṣôt* in History and Tradition," *Let Your Colleagues Praise You: Studies in Memory of Stanley Gevirtz* (Santa Monica, CA: Western Academic Press, 1992) = *Maarav* 7/8 (1992) in press. As E. Bloch-Smith informs me, this view is anticipated by Morgenstern 1966, 166-178.

¹³⁷ Lewis 1991, 597 n. 3. The context of Ps 78,71 lacks the use of *ʿēlōhīm*, but this does not alter the fact that *naḥālā* is applied to Yahweh in this context as well. Lewis also notes MT Ps 82,8 which makes all the nations the inheritance of *ʿēlōhīm*.

¹³⁸ Loretz 1989.

¹³⁹ Smith 1990, 130.

priesthoods denigrated this form of religious expression¹⁴⁰. Prohibitions against the cult of the dead served the interests of not only the crown, but also the priesthood, as Bloch-Smith suggests¹⁴¹. Presented in the name of their eponymous teachers Moses and Elijah, the Levitical and Aaronid priesthood promoted the cult of a god which they considered cultically purer than the family religion.

Given the priestly insistence on the impurity of death and sexual relations, it is difficult to resist the suggestion that the presentation of Yahweh generally as sexless and unrelated to the realm of death¹⁴² was produced precisely by a priesthood whose central notions of holiness involved separation from the realms of impurity, specifically sexual relations and death. For the priesthood there were several levels of cultic purity in Israelite society¹⁴³, and the deity represented the epitome of this hierarchy. There are several prohibitions governing the impurity of sexual relations¹⁴⁴ and death (Num 19,11.14-19; 31,19) directed at Israelites generally. Because of the issue of holiness (Lev 21,7) the priests are further restricted in their selection of a spouse and also in their contact with the dead, except for their closest relatives¹⁴⁵. The chief priest is even more restricted than the priest-

¹⁴⁰ Note the remarks of Halpern 1991, 67. This sort of tension between the popular religion and the literate religious authorities is known from other cultures. For one example, see Reeves 1990, 86. 95. 97. 135. 146. 153. 192.

¹⁴¹ Bloch-Smith 1992b, 147. 150.

¹⁴² For more recent authors in this vein, see for example, Curtis 1985, 121; Korpel 1990, 125-27; Smith 1990, 163-165; Frymer-Kensky 1992a, 189f; Frymer-Kensky 1992b, 1146. Pope argues that Ez 16,9 presupposes sexual relations between Yahweh and Jerusalem as the blood mentioned in v 9 would represent the blood caused by the loss of virginity. See Pope 1990, 499. Most commentators take this blood as that of menses (see Wevers 1971, 96). According to Greenberg 1983, 278, the blood is that washed from the girl at her birth. Greenberg explicitly assumes that the account in this passage is a "telescoped vision." The order of divine action need not imply telescoping if the blood results from the loss of virginity. However, M. Dijkstra recently brought to my attention the incongruity of sexual relations prior to the presentation of the wedding gifts. None of these interpretations of the blood fits the context without some difficulty. For further discussion, see M. S. Smith, "Myth and Mythmaking in Ugaritic and Israelite Literatures," to appear in a volume of the AOAT series.

¹⁴³ For the degrees of holiness between the people, the priesthood and the chief priest, see Milgrom 1976, 390-399 (reprint 1983, 75-84).

¹⁴⁴ Sexual impurity includes menstruation (Lev 15,19-30; 18,19), pregnancy (Lev 12), a male's emission of semen (Lev 15,1-18). The connection between these sorts of impurity and the holiness of Yahweh is made explicitly in Lev 15,31.

¹⁴⁵ For restrictions on priestly contact with the dead, see Lev 21,1-3. 11; 22,4b; Num 6,6f; Ez 44,25. The statement in Lev 21,3 stands in distinct tension with 22,4b. See

hood in being permitted for a wife only a *b'ṭûlâ* (Lev 21,13f) and in not being permitted contact with any dead, even his own parents (Lev 21,11f). The reason for this restrictions is given in Lev 21,12b: *kî nēzer šemen mišhat ʿēlōhāyw ʿālāyw* "for upon him is the distinction of the anointing oil of his God" (NJPS). Unlike the other priests, the chief priest is identified with the holiness of the divine sanctuary in a number of ways. The chief priest, for example, wears a plate of gold on the head-piece bearing the inscription "holy to Yahweh" (Ex 28,36)¹⁴⁶. Holier than the holy of holies, the deity constituted the fullest manifestation of holiness, one totally removed from the realms of sexuality and death¹⁴⁷. Given the likely development of this concept within priestly circles, it should be understood as an inner-Israelite development and not necessarily an original feature of Yahweh. This rendering of Yahweh may have been aimed not only against other views of Yahweh or other deities in ancient Israel to whom sexual relations and death were attributed, but also against the family practices associated with the dead.

III. Religion and Deities in Israel: Some Observations

The evidence from the cultic devotion paid to the dead and biblical criticism of this constellation of religious practices and beliefs may provide some insight into the development of the Israelite cults of deities. If the practices associated with the dead were denigrated by the state cult of Yahweh, it stands to reason that the cults of other deities may have suffered a similar fate. The diversity of early Israelite deities was probably broader than what many critics, including W. F. Albright, have envisioned. Albright comments: "Early Hebrew popular religion was presumably similar, with a father, El, a mother whose specific name or names must remain obscure (perhaps Elat or Anath),

Bloch-Smith 1992a, 222f, who emphasizes the financial benefit gained through these prohibitions.

¹⁴⁶ Dr. Thomas Podella of the University of Heidelberg has suggested to me that the identification of the high priest with the sanctuary may be reflected by the colors shared by the priestly clothing (Ex 28,5f. 33) and parts of the tabernacle (Ex 25,4; 26,1; 35,25. etc.).

¹⁴⁷ Cf. the formulation in Frymer-Kensky 1992b, 1146.

and a son who appears as the storm-god, probably named Shaddai, 'the One of the Mountain(s)'¹⁴⁸. The cult sites of various deities likely co-existed with the various cult-sites of Yahweh¹⁴⁹, but eventually the former would either have been assimilated with those of Yahweh or competed against them to their long-term detriment. It appears realistic to presuppose a range of cult practices from sanctuary to sanctuary¹⁵⁰.

Albright understood the range of deities without state cults: "Besides it is only reasonable to suppose that there were also other minor divinities whose existence was recognized by different groups"¹⁵¹. The evidence for life-cycle or family deities on the one hand, and major deities with major cult sites, on the other hand, necessarily differs. It should not be expected that more than passing references to "minor deities" who belong to the family or human life-cycle would be preserved in the extant biblical texts. No state cult was probably required for their maintenance. Family deities or deities associated with the human life-cycle may have been preserved in some transmuted form. It would appear from references in later Jewish literature that some deities or officially forbidden cult practices continued to loom in popular religion despite, or in conjunction with, the "higher theology" of the priesthood. The Talmudic discussion of the asherah as a wood for healing (b. Pes. 25a) suggests long continuation of the popular devotion criticized in the Bible¹⁵². The Tosepta to Abodah Zarah 6,8 refers to the three places where the worship of the asherah was still practiced¹⁵³. That Yamm continued to be understood as a deity in first millennium Israel might be argued on the basis of b. Hul. 41 b which prohibits even profane slaughtering by which blood flows into lakes, rivers and the like so that such an act would not be interpreted as an offering to *šr ʾ dym ʾ*, "Prince of the Sea"¹⁵⁴.

¹⁴⁸ Albright ²1957, 247.

¹⁴⁹ The number of "local forms or manifestations of the national god", Yahweh, as well as their "autonomy" has been recently emphasized by McCarter 1987, 139-142.

¹⁵⁰ So T.L. Lewis, response to Smith, The Early History of God; Ugaritic Studies Group, Society of Biblical Literature Meeting, November 1991. Lewis suggests also that scholars speak of the "religions of ancient Israel."

¹⁵¹ Albright ²1957, 247.

¹⁵² Smith 1990, 85.

¹⁵³ So EncJud 8,1238.

¹⁵⁴ Tsevat 1954, 47. For further examples, see Jacobs 1977.

The survey of deities and cultic practices surveyed in this essay points to three methodological observations and definitions¹⁵⁵. First, thus far this survey has invoked two sets of categories: (1) "high theology" implying its opposite "low theology"; and (2) "major deities" as opposed to "minor deities." In retrospect, using these terms runs the risk of implying their legitimacy as historical categories. Even if one were to assume their legitimacy or at least their heuristic value, "major deities" are not "major" compared to "minor" deities if the "minor deities" had a wider following. Furthermore, in view of the cult devoted to the deceased Elijah, it should be questioned whether the categories of "family religion" and "state religion" sufficiently encompass the religious practice of ancient Israel. While these terms are historically more accurate and less judgemental than terms such as "normative religion", they may not include religious practices specific to neither family cult nor state cult as such (e.g., the religious customs practiced in the context of warfare, such as *hērem*; possibly some forms of prophecy). Weippert overcomes this deficiency in using the terms "Familien-, Lokal- und Staatsreligion" to cover the range of religious practice in ancient Israel¹⁵⁶. Further discussion of terminology remains a *sine qua non* for the study of Israelite religion.

Second, the evidence in this essay proves most problematic for recent suggestions that a "less strict monotheism"¹⁵⁷, or a less "refined" monotheism¹⁵⁸ was operative for the early period. Without some diachronic clarifications such claims are misplaced in view of the data¹⁵⁹. These terms did not apply to ancient Israel in general but at most only

¹⁵⁵ See the helpful comments of Weippert 1990, 143-79.

¹⁵⁶ Weippert 1990, 150.

¹⁵⁷ Damrosch 1987, 121.

¹⁵⁸ Frymer-Kensky 1992a, 84, seems to reflect this view. While she recognizes that there is a diachronic process involved (1992a, 83f), she implies that the early poetry of Israel's such as Psalm 29 had a less "refined monotheism" (1992a, 84). She refers to later texts with a "more refined monotheism," implying that early Israel knew a less "refined monotheism." She does not clearly indicate whether or not the category of any sort of monotheism applies to all stages of Israelite religion. Because of a tendency to generalize about monotheism in ancient Israel, it seems that this is her view. Any claim for monotheism of any sort prior to the eighth century (in Frymer-Kensky's reconstruction) is compromised by her acknowledgement elsewhere that Asherah was a goddess in ancient Israel. By any definition, a god and a goddess constitute polytheism (possibly "ditheism"), but not monotheism.

¹⁵⁹ Halpern 1987, 87, speaks of Israelite religion as not "self-consciously monotheistic," implying that it was "unconsciously monotheistic," an expression he employs as well (p. 88). He also suggests that "indications of monolatrous henotheism" are those "effectively of monotheism" (p. 85).

for limited segments in ancient Israel prior to the late eighth century (if even then)¹⁶⁰.

Third, in light of the data for deities, certain essentialist oppositions posed between Israelite and "Canaanite" religion need to be reconsidered. It is necessary to challenge the assumption that "Canaanite" religion was a "nature" or "fertility" religion while Israel was not¹⁶¹. T. Frymer-Kensky states:

The ancient pagan religions also provided a cult of fertility in which people sang, danced and performed other rituals in order to experience and aid the perpetuation of nature¹⁶².

Frymer-Kensky makes this formulation for non-Israelite polytheism over and against ancient Israelite religion, but she provides no justification for this contrast in early Israel¹⁶³. Indeed, it is arguable that early Israelite religion was no more or less an historical or natural religion than those of its neighbors. The Israelite "historical" (or "narrative") self-understanding expressed in the biblical corpus reflected the specific theological reflection generated by the priesthood. It represented an inner Israelite development over the course of centuries and not an essential feature of Israel from either its inception or during its early history ca. 1200-900.

In closing, this discussion would suggest a great diversity not only in the number of deities, but also in religious practices and cult. The meager biblical and epigraphic evidence may represent only the tip of the iceberg. Indeed, the iconographic evidence, while more difficult to interpret, holds one key to a far-reaching assessment of Israelite religion¹⁶⁴. Religious practice not only for other deities, but for

¹⁶⁰ See Halpern 1991, 81-83, 90f.

¹⁶¹ This dichotomy underlies the treatment of this topic in as recent a work as that of Frymer-Kensky 1992a, 86, 105. After her discussion of the relationship between nature and deities in West and East Semitic religion, Frymer-Kensky states: "No such strategies could operate in biblical Israel." This statement appears to make a historical claim (and thus a massive assumption) regarding ancient Israel in general and does not qualify the historical chronology for the development of such ideas within ancient Israel, unlike her enlightening diachronic assessment of Mesopotamian religion in the initial seven chapters of the book. For similar criticism of the use made by biblicalists of the dichotomy between Canaanites and Israelites, see Anderson 1991, 15-18.

¹⁶² Frymer-Kensky 1992a, 91.

¹⁶³ For the difficulties of positing such a distinctive opposition between Israelites and Canaanites on the level of ritual, see Anderson 1991, 15-18.

¹⁶⁴ For the most comprehensive treatment to date, see Keel/Uehlinger 1992, esp. 149-452.

Yahweh may have been much more complex and diverse than the present evidence suggests. The evidence from the cultic devotion paid to the dead and biblical criticism of this constellation of religious practices likewise suggests a great complexity for the cults of Yahweh and the other deities. And how much more complexity and diversity remain unknown.

LITERATURE

- Ackermann, S., *Under Every Green Tree. Popular Religion in Sixth-Century Judah*, Atlanta/GA 1992 (HSM 46).
- Albertz, R., *Persönliche Frömmigkeit und offizielle Religion: Religionsinterner Pluralismus in Israel und Babylon*, Stuttgart 1979 (CThM, Reihe A, vol. 9).
- Albright, W.F., *The Evolution of the West Semitic Divinity 'An-'Anat-'Attā: AJSL 41 (1925) 73-101.*
- Albright, W.F., *Some Observations on the New Material for the History of the Alphabet: BASOR 134 (1954) 26.*
- Albright, W.F., *From the Stone Age to Christianity. Monotheism and the Historical Process*, Baltimore²1957.
- Andersen, F.ü. / Freedman, D.N., *Hosea*, New York 1980 (AB 24).
- Anderson, G.A., *A Time to Laugh, a Time to Mourn. The Expression of Grief and Joy in Israelite Religion*, Pennsylvania/PA 1991.
- Artzy, M., *Pomegranate Scepters and Incense Stand with Pomegranates Found in Priest's Grave: BAR 16/1 (1990) 48-51.*
- Attridge, H.W. / Oden, R.A., Jr., *The Syrian Goddess (De Dea Syria 14) Attributed to Lucian*, Missoula/MT 1976. *Texts and Translations 9, Graeco-Roman Religion Series 1.*
- Attridge, H.W., / Oden, R.A., Jr., *Philo of Byblos. The Phoenician History; Introduction, Critical Text, Translation, Notes*, Washington, D.C. 1981 (CBQMS 9).
- Avigad, N., *An Inscribed Ivory Pomegranate from the 'House of the Lord': Qad. 22 (1989) 95-102.*
- Axelsson, L.E., *The Lord Rose up from Seir: Studies in the History and Traditions of the Negev and Southern Judah*, Lund 1987 (ConBOT 25).
- Barkay, G., *A Bowl with the Hebrew Inscription שִׁירָה: IEJ 40 (1990) 124-129.*
- Barker, M., *The Great Angel. A Study of Israel's Second God*, London 1992 (SPCK).
- Barré, M.L., *An Unrecognized Precative Construction in Phoenician and Hebrew: Bib 64 (1983a) 411-422.*
- Barré, M.L., *The God-List in the Treaty between Hannibal and Philip V of Macedonia*, Baltimore/London 1983b.

- Beck, P., A Note on the 'Schematic Statues' from the Stelae Temple at Hazor, Tel Aviv 17/1, 1990a, 91-95.
- Beck, P., The Taanach Cult Stands. Iconographic Traditions in the Iron I Cult Vessels: Na'aman, N./Finkelstein, I. (eds.), From Nomadism to Monarchy. Archaeological and Historical Aspects of Early Israel, Jerusalem 1990b, 417-446 (Hebr.).
- Bloch-Smith, E.M., The Cult of the Dead in Judah: Interpreting the Material Remains, JBL 111, 1992a, 213-224.
- Bloch-Smith, E.M., Judahite Burial Practices and Beliefs about the Dead, Sheffield 1992b (JSOT.S 123).
- Bordreuil, P., Catalogue des sceaux ouest-sémitiques inscrits de la Bibliothèque Nationale du Musée du Louvre et du Musée biblique et Terre Sainte, Paris 1986.
- Bunomowitz, S., Problems in the 'Ethnic' Identification of the Philistine Culture: Tel Aviv 17 (1990) 210-222.
- Canaan, T., Mohammedan Saints and Sanctuaries in Palestine, Jerusalem 1927.
- Caquot, A. / Szymer, M. / Herdner, A., Textes ougaritiques. Tome I. Mythes et légendes, Paris 1974 (LAPO 7).
- Cohen, C., The Idiom שָׁמַר in Second Isaiah, JANES 1/1, 1968.
- Cogan, M., '...From the Peak of Amanah', IEJ 34 1984, 255-259.
- Coogan, M.D., Stories from Ancient Canaan, Philadelphia 1978.
- Cooper, A., Divine Names and Epithets in the Ugaritic Texts, Rummel, S. (ed.), Ras Shamra Parallels. The Texts from Ugarit and the Hebrew Bible, III, Rom 1981 (AnOr 51) 335-469.
- Cooper, A. / Goldstein, B.R., Exodus and Maṣṣôt in History and Tradition, Let Your Colleagues Praise You: Studies in Memory of Stanley Gevirtz, Santa Monica/CA 1992 = Maarav 7/8 (1992) in press.
- Coote, R.B. (ed.), Elijah and Elisha in Socioliterary Perspective, Semeia 22; Atlanta/GA 1992.
- Cross, F.M., Canaanite Myth and Hebrew Epic. Essays in the History of the Religion of Israel, Cambridge/MA/London 1973.
- Cross, F.M., Newly Found Inscriptions in Old Canaanite and Early Phoenician Scripts: BASOR 238 (1980) 1-20.
- Cross, F.M., The Epic Traditions of Early Israel: Epic Narrative and the Reconstruction of Early Israelite Institutions. Friedman, R.E. (ed.), The Poet and the Historian, Essays in Literary and Historical Biblical Criticism, Chico/CA 1983, 13-39.
- Cunchillos, J.L., Estudio del Salmo 29. Canto al Dios de la fertilidad-fecundidad. Aportación al conocimiento de la Fe de Israel a su entrada en Canaan, Valencia 1976.
- Curtis, A.H.W., Ugarit (Ras Shamra), Cities of the Biblical World, Cambridge 1985.
- Dahood, M.J., Psalms I. 1-50, Garden City/NY 1965 (AB 16).
- Damrosch, D., The Narrative Covenant. Transformations of Genre in the Growth of Biblical Literature, San Francisco 1987.

- Davies, G.ü., *Ancient Hebrew Inscriptions, Corpus and Concordances*, Cambridge 1991.
- Day, J., *Molech, A God of Human Sacrifice in the Old Testament*, Cambridge 1989 (UCOP 41).
- Day, J., *God's Conflict with the dragon and the sea, Echoes of a Canaanite myth in the Old Testament*, Cambridge 1985 (UCOP 35).
- Day, P.L., *Why is Anat a Warrior and Hunter?: Jobling, D./Day, P.L./Sheppard, G.T. (eds.), The Bible and the Politics of Exegesis: Essays in Honor of Norman K. Gottwald on His Sixty-Fifth Birthday*, Cleveland/OH 1991, 141-146. 329-332.
- Day, P.L., *Anat: Ugarit's 'Mistress of Animals': JNES 51 (1992) 181-190.*
- Dever, W.G., *The Contribution of Archaeology to the Study of Canaanite and Early Israelite Religion: Miller, P.D., Jr./Hanson, P.D./McBride, S.D. (eds.), Ancient Israelite Religion. Essays in Honor of Frank Moore Cross*, Philadelphia 1987, 209-247.
- Edwards, I.E.S., *A Relief of Qudšu-Astarte-Anat in the Winchester College Collection: JNES 14 (1955) 49-51.*
- Fitzgerald, A., *A Note on Psalm 29: BASOR 215 (1974) 61-63.*
- Fleming, D., *The Installation of Baal's High Priestess at Emar: A Window on Ancient Syrian Religion*, Atlanta/GA 1992 (HSS 42).
- Freedman, *Review of J. C. de Moor, The Rise of Yahwism, and M. S. Smith, The Early History of God: JBL 110 (1991) 698.*
- Frymer-Kensky, T., *In the Wake of the Goddesses. Women, Culture, and the Biblical Transformations of Pagan Myth*, New York 1992a.
- Frymer-Kensky, T., *Sex and Sexuality*, Freedman, D.N. (ed.), *The AncB Dictionary; Volume 5. O-Sh*, New York 1992b, 1144-1146.
- Gager, J.-G., (ed.), *Curse Tablets and Binding Spells from the Ancient World*, New York/Oxford 1992.
- Garr, W.R., *Dialect Geography of Syria-Palestine, 1000-586 B.C.E.*, Philadelphia 1985.
- Garr, W.R., *The Grammar and Interpretation of Exodus 6,3*, JBL 111, 1992, 385-408.
- Gaster, T.H., *Thespis. Ritual, Myth and Drama in the Ancient Near East*, New York 1977.
- Gerstenberger, E.S., *Psalms; Part I with an Introduction to Cultic Poetry (The Forms of the Old Testament Literature XIV; Grand Rapids/MI 1988.*
- Gibson, J.C.L., *Canaanite Myths and Legends*, Edinburgh ²1978.
- Gitin, S., *Ekrón of the Philistines. Part II: Olive Suppliers to the World: BAR 16/2 (1990a) 32-42.59.*
- Gitin, S., *Cultic Inscriptions Found in Ekron: BA (1990b).*
- Gitin, S., *Seventh Century B.C.E. Cultic Elements at Ekron: Congress on Biblical Archaeology 1990, Jerusalem 1992 (in press).*
- Goldberg, A.D., *Northern-Type-Names in the Post-Exilic Jewish Onomasticon*, Waltham/MA 1973 (Ph. D. diss., Brandeis University).
- Greenberg, M., *Ezekiel 1-20*, New York 1983 (AB 22).

- Greenfield, J.C., Philological Observations on the Deir 'Alla Inscriptions. Hoftijzer, J./van der Kooij, G. (eds.), *The Balaam Text from Deir 'Alla Re-evaluated*, Leiden 1991, 109-120.
- Greenfield, J.C., Un rite religieux araméen et ses parallèles. *RB* 80 (1973) 46-52.
- Hackett, J.A., Religious Traditions in Israelite Transjordan. Miller, P.D., Jr./Hanson, P.D./McBride, S.-D. (eds.), *Ancient Israelite Religion: Essays in Honor of Frank Moore Cross*, Philadelphia 1987, 125-136.
- Hackett, J., The Balaam Text from Deir 'Alla, Chico/CA 1980 (HSM 31).
- Halpern, B., 'Brisker Pipes than Poetry': The Development of Israelite Monotheism. Neusner, J./Levine, B.A./Frerichs, E. S. (eds.), *Judaic Perspectives on Ancient Israel*, Philadelphia 1987, 77-115.
- Halpern, B., Jerusalem and the Lineages in the Seventh Century B.C.E. Kingship and the Rise of Individual Moral Liability: Halpern, B./Hobson, D.W. (eds.), *Law and Ideology in Monarchic Israel*, Sheffield 1991 (JSOT.S 124) 11-107.
- Healey, J.F., The Immortality of the King: Ugarit and the Psalms, *Or.* 53 (= M. Dahood Memorial Volume) 1984, 245-254.
- Hestrin, R., The Cult Stand from Ta'anach and its Religious Background: Lipiński, E. (ed.), *Studia Phoenicia V. Phoenicia and the East Mediterranean in the First Millennium B.C.. Proceedings of the Conference held in Leuven from the 14th to the 16th of November 1985*, Leuven 1987a (OLP 22) 61-77.
- Hestrin, R., The Lachish Ewer and the 'Asherah: *IEJ* 37 (1987b) 212-223.
- Holladay, J.S., Jr., Religion in Israel and Judah under the Monarchy. An Explicitly Archaeological Approach: Miller, P.D., Jr./Hanson, P.D./McBride, S. (eds.), *Ancient Israelite Religion. Essays in Honor of Frank Moore Cross*, Philadelphia 1987, 249-299.
- Huehnergard, J., Ugaritic Vocabulary in Syllabic Transcription, Atlanta/GA 1987 (HSS 32).
- Huffman, H., Amorite Personal Names in the Mari Texts. A Structural and Lexical Study, Baltimore/London 1965.
- Jakobs, I., Elements of Near Eastern Mythology in Rabbinic Aggadah, *JJS* 28, 1977, 1-11.
- Jouion, P., Glanes palmyréniennes, *Syr.* 19, 1938, 99-103.
- Keel, O. / Uehlinger, C., Götinnen, Götter und Gottessymbole. Neue Erkenntnisse zur Religionsgeschichte Kanaans und Israels aufgrund bislang unerschlossener ikonographischer Quellen, Freiburg/Basel/Wien 1992 (QD 134).
- Kempinski, Is it Really a Pomegranate from the 'House of the Lord'? - On: N. Avigad, An Inscribed Ivory Pomegranate from the 'House of the Lord': *Qad.* 23 (1990) 126.
- Kloos, C., Yhwh's combat with the Sea. A Canaanite Tradition in the Religion of Ancient Israel, Amsterdam/Leiden 1986.
- Korpel, M.C.A., A Rift in The Clouds, Ugaritic and Hebrew Descriptions of the Divine, Münster 1990.
- Kraus, H.-J., Psalms 1-59, A Commentary (Trans. H.C. Oswald) Minneapolis/Augsburg 1988.
- Landsberger, B., Sam'al, Ankara 1948.

- Lang, B., *Life After Death in the Prophetic Promise*, Emerton, J.A.(ed.) Congress Volume Jerusalem 1986, Leiden 1988 (VTS 40).
- Layton, S.C., *Archaic Features of Canaanite Personal Names*, Atlanta/GA 1990 (HSM 47).
- Leclant, J., *Astarté à cheval d'après les représentations égyptiennes*: Syr. 37 (1960) 1-67.
- Lemaire, A., *Une inscription paléo-hébraïque sur grenade en ivoire*: RB 88 (1981) 236-239.
- Levine, B., *The Balaam Inscription: Historical Aspects: Biblical Archaeology Today*, Jerusalem 1985, 326-339.
- Lewis, T.J., *Cults of the Dead in Ancient Israel and Ugarit*, Atlanta/GA 1989 (HSM 39).
- Lewis, T.J., *The Ancestral Estate (נחלת אלהים)* in 2 Samuel 14:16, JBL 110, 1991, 597-612.
- Lipiński, E., *The 'Phoenician History' of Philo of Byblos*, BiOr 40, 1983, 305-310.
- Loretz, O., *Der Wohnort El nach ugaritischen Texten und Ez 28,1-2.6-10*, UF 21, 1989, 259-267.
- Loretz, O., *Stelen und Sohnespflicht im Totenkult Kanaans und Israels: skn (KTU 1.17 I 26) und jd (Is 6, 5)*, UF 21 (1989) 241-246.
- Loretz, O., *Ugarit und die Bibel. Kanaanäische Götter und Religion im Alten Testament*, Darmstadt 1990.
- Loretz, O., *Ugaritic and Biblical Literature. Das Paradigma des Mythos von den rpum Rephaim; to appear in a volume of the AOAT.*
- Malamat, A., *Mari and the Early Israelite Experience*, Oxford 1989 (The Schweich Lectures 1984).
- Mazar, A., *The Archaeology of the Land of the Bible, 10000-586 B.C.E.*, New York 1990 (AncB Reference Library).
- Mc Carter, P.K., *Aspects of the Religion of the Israelite Monarchy: Biblical and Epigraphic Data*: Miller, P.D., Jr./Hanson, P.D./Mc Bride, S.D. (eds.), *Ancient Israelite Religion, Essays in Honor of Frank Moore Cross*, Philadelphia 1987, 137-155.
- Mc Carter, P.K., *Exodus*. Harper's Bible Commentary (J.L. Mays, ed.), San Francisco/CA 1988.
- Mettinger, T.N.D., *The Dethronement of Sabaoth. Studies in the Shem and Kabod Theologies*, Lund 1982 (ConBOT 18).
- Mettinger, T.N.D., *The Elusive Essence. YHWH, El and Baal and the Distinctiveness of Israelite Faith*: Blum, E. et al. (eds.), FS R.Rendtorff, Neukirchen-Vluyn, 1990, 393-417.
- Milgrom, J., *Israel's Sanctuary: The Priestly 'Picture of Dorian Gray'*, RB 83, 1976; reprinted in *Studies in Cultic Theology and Terminology*, Leiden 1983, 75-84.
- Miller, P.D., Jr., *El the Creator of the Earth*: BASOR 239 (1980) 43-46.
- de Moor, J.C., *An Anthology of Religious Texts from Ugarit*, Leiden 1988 (Nisaba 16).

- de Moor, J.C., *The Rise of Yahwism. The Roots of Israelite Monotheism*, 1990 (BETL 91).
- Moberly, R.W.L., *The Old Testament of the Old Testament. Patriarchal Narratives and Mosaic Yahwism*, Minneapolis/MN 1992 (OBT).
- Morgenstern, J., *Rites of Birth Marriage Death and Kindred Occasions among the Semites*, Cincinnati 1966.
- Mosca, P.G., *Child Sacrifice in Canaanite and Israelite Religion. A Study in Mulk and מלך*, Ph. D. diss., Harvard University, Cambridge 1975.
- Naveh, J., *Writing and Scripts in Seventh Century B.C.E. Philistia. The New Evidence from Tell Jemmeh*: BASOR 35 (1985) 8-21.
- O'Connor, M.P., *The Grammar of Finding Your Way in Palmyrene Aramaic and the Problem of Diction in Ancient West Semitic Inscriptions*: Arbeitman, Y.L. (ed.), *Fucus. A Semitic/Afrasian gathering in remembrance of Albert Ehrman*, Amsterdam/Philadelphia 1988 (*Current Issues in Linguistic Theory* 58) 353-369.
- Oldenburg, U., *The Conflict between El and Ba'al in Canaanite Thought*, Leiden 1969.
- del Olmo Lete, G., *Pervivencias cananeas (ugaríticas) en el culto fenicio- III*, Sefarad 51, 1991, 99-114.
- Olyan, S.M., *Asherah and the Cult of Yahweh in Israel*, Atlanta/GA 1988 (SBLMS 34).
- Pardee, D., *An Evaluation of the Proper Names from a West Semitic Perspective: Pantheon Distribution According to 'Genre'*. A. Archi (ed.), *Eblaite Personal Names and Semitic Name-Giving*, Rome 1988, 119-151.
- Perdue, L.G., *The Riddles of Psalm 49*, JBL 93, 1974.
- Pope, M.H., *El in the Ugaritic Texts*, Leiden 1955 (SVT 2).
- Pope, M.H., *Review of M.C.A. Korpel, A Rift in The Clouds; Ugaritic and Hebrew Descriptions of the Divine*, UF 22 1990, 497-502.
- Raabe, P., *Deliberate Ambiguity in the Psalter*, JBL 110, 1991, 213-227.
- Redford, D.B., *New Light on the Asiatic Campaign of Horemheb*: BASOR 211 (1973), 36-49.
- Reeves, E.B., *The Hidden Government. Ritual, Clientalism and Legitimation in Northern Egypt*, Salt Lake City/UT 1990.
- Rofé, A., *The Prophetic Stories. The Narratives about the Prophets in the Hebrew Bible. Their Literary Types and History*, Jerusalem 1988.
- Rofé, A., *Isaiah 59,19 and Trito-Isaiah's Vision of Redemption*: J. Vermeylen (ed.), *The Book of Isaiah. Le Livre d'Isaïe. Les oracles et leur relectures. Unité et complexité de l'ouvrage*, Leuven 1989 (BETL 81).
- Seow, C.L., *Myth Drama and the Politics of David's Dance*, Atlanta, GA 1989 (HSM 44) 407-410.
- Smith, J.P., *Southern Influences upon Hebrew Prophecy*, AJSL 35, 1918, 1-19.
- Smith, M.S., *Myth and Mythmaking in Ugaritic and Israelite Literatures*, to appear in the AOAT series.
- Smith, M.S., *The Early History of God. Yahweh and the Other Deities in Ancient Israel*, San Francisco 1990.

- Smith, M.S., *The God Athtar and His Role in the Ugaritic Texts*, FS J.C. Greenfield, in press.
- Spieckermann, H., *Juda unter Assur in der Sargonidenzeit*, Göttingen 1982 (FRLANT 129).
- Spronk, K., *Beatific Afterlife in Ancient Israel and in the Ancient Near East*, Neukirchen-Vluyn 1986 (AOAT 219).
- Stager, L.E., *The Archaeology of the Family in Ancient Israel*, BASOR 260, 1985, 1-35.
- Stager, L.E., *Archaeology, Ecology, and Social History: Background Themes to the Song of Deborah*, J.A. Emerton (ed.), Congress Volume, Jerusalem 1986, Leiden 1988 (VT.S 40) 221-234.
- Stager, L.E., *Eroticism and Infanticide at Ashkelon*, BAR 17/4, 1991, 35-53.
- Stolz, F., *Strukturen und Figuren im Kult von Jerusalem*, Berlin 1980 (BZAW 118).
- Taylor, J.G., *Yahweh and Asherah at Tenth Century Taanach: Newsletter for Ugaritic Studies* 37/38 (1987) 16-18.
- Taylor, J.G., *Solar Worship in the Bible and its World*, Ph.D.diss., Yale University, New Haven/CT, 1989.
- Taylor, J.G., *The Two Earliest Representations of Yahweh: Eslinger, L./Taylor, J.G. (eds.), Ascribe to the Lord. Biblical and Other Studies in Memory of Peter C. Craigie*, 1988 (JSOT.S 67) 557-566.
- van der Toorn, K., *Anat-Yahu, Some Other Deities and the Jews of Elephantine*, Numen 39, 1992, 80-101.
- Tel Velde, H., *Seth, God of Confusion. A Study of His Role in Egyptian Mythology and Religion*, Leiden 1967 (PÅ 6).
- Tigay, J.H., *Israelite Religion: The Onomastic Evidence*, Miller, P.D., Jr./Hanson, P.D./McBride, S.D. (eds.), *Ancient Israelite Religion, Essays in Honor of Frank Moore Cross*, Philadelphia 1987, 157-194.
- Tromp, N.J., *Primitive Conceptions of Death and the Nether World in the Old Testament*, Rome 1969 (BibOr 21) 75-97.
- Tsevat, M., *The Canaanite God Šalah*, VT 4, 1954, 41-49.
- Utzschneider, H., *Patrilinearität im alten Israel - eine Studie zur Familie und ihrer Religion*, BN 56 (1991) 60-97.
- Walls, N.H. *The Goddess Anat in the Ugaritic Texts*, Atlanta/GA 1992 (SBLDS 135).
- Weinfeld, M., *Kuntilet 'Ajrûd Inscriptions and Their Significance: SEL 1* (1984) 121-130.
- Weinfeld, M., *Divine Intervention in War in Ancient Israel and the Ancient Near East: Tadmor, H./Weinfeld, M. (eds.), Historiography and Interpretation. Studies in Biblical and Cuneiform Literatures*, Jerusalem/Leiden 1986, 132-136.
- Weinfeld, M., *Semiramis. Her Name and her Origin: Cogan, M./Eph'al, I. (eds.), Ah Assyria. Studies in Assyrian History and Ancient Near Eastern Historiography presented to Hayim Tadmor*, Jerusalem 1991 (ScrHie 33) 99-103.
- Weinfeld, M., *Zion and Jerusalem as Religious and Political Capital? Ideology and Utopia. Freedman, R.E.(ed.), The Poet and the Historian: Essays in Literary and Historical Biblical Criticism*, Chico/CA 1983 (HSS 26) 75-115.

- Weippert, M., *Synkretismus und Monotheismus. Religionsinterne Konfliktbewältigung im alten Israel*: Assmann, J./Harth, D. (eds.), *Kultur und Konflikt*, Frankfurt 1990, 143-179.
- Weiser, A., *The Psalms. A Commentary*, Philadelphia 1962 (OTL).
- Wevers, J.W., *Ezekiel. The New Century Bible Commentary*, Grand Rapids/MI / London 1971.
- Whitt, W.D., *The Divorce of Yahweh and Asherah*, SJOT 6, 1992, 31-67.
- Wiggins, S.A., *The Myth of Asherah. Lion Lady and Serpent Goddess*: UF 23 (1991) 383-389.
- Wyatt, N., *Of Calves and Kings, The Canaanite Dimension in the Religion of Israel*, SJOT 6, 1992, 78-83.
- Xella, P., *Aspekte religiöser Vorstellungen in Syrien nach den Ebla- und Ugarit-Texten*: UF 15 (1983) 279-290.
- Xella, P., *Baal Hammon. Recherches sur l'identité et l'histoire d'un dieu phénico-punique*, Rome 1991 (Collezione di Studi Fenici 32).
- Yadin, Y., *Symbols of Deities at Zinjirli, Carthage and Hazor*: Sanders, J.A. (ed.), *Near Eastern Archeology in the Twentieth Century, Essays in Honor of Nelson Glueck*, Garden City/NY 1970, 199-231.

YAHWEH AND "HIS ASHERAH": ARCHAEOLOGICAL AND TEXTUAL EVIDENCE FOR THE CULT OF THE GODDESS ¹

JUDITH M. HADLEY, *Villanova (PA)*

It is only within the last 25-30 years that "Yahweh's Asherah" has been rediscovered by modern scholars. This identification was made through the study of ancient inscriptions discovered at two different sites, Khirbet el-Qom and Kuntilet 'Agrud, both in the southern part of the pre-exilic kingdom of Judah. They were written in palaeo-Hebrew script, sometime between the mid ninth and late eighth century BCE².

The discovery of the Khirbet el-Qom and Kuntilet 'Agrud material has caused scholars to re-examine the nature of Israelite religion. Scholars have differed widely in their opinions concerning the identification of the אֲשֶׁרָה in the Hebrew Bible, but their views can be put into two general categories; first, that אֲשֶׁרָה in the Hebrew Bible was not a goddess at all, but was solely an object (either some type of woo-

¹ Earlier, shorter versions of this article were read at the 14th congress of the International Organization for the Study of the Old Testament in Paris France in July 1992 and at the "JHWH unter den Göttinnen und Göttern des Alten Orients" colloquium in Bern Switzerland in January 1993. I wish to thank Professors Dietrich and Klopfenstein for their invitation to take part in this colloquium. I also wish to thank the participants of the colloquium for their helpful comments and for furnishing me with additional references.

² For the dating of the Khirbet el-Qom inscription, see Dever 1970, 165, and Lemaire 1977, 603. For the dating of the Kuntilet 'Agrud inscriptions, see Meshel 1978a and Lemaire 1984a. For articles on Khirbet el-Qom and Kuntilet 'Agrud, see note 36 and note 46 below. For general discussions of the worship of Asherah see Ahlström 1963; 1984; Bernhardt 1967; S. Davies 1983; Day 1986; Dietrich/Loretz 1992; Dever 1982; Emerton 1982; Frymer-Kensky 1992; Hadley forthcoming; Hess 1991; Hestrin 1991; Koch 1988; Lagrange 1901; Lemaire 1984b; Maier 1986; Margalit 1990; McCarter 1987; North 1989; Olyan 1988; Patai 1965; 1967; 1976; Pettey 1985; 1990; M. Smith 1990; Stolz 1980; Torge 1902 and Yamashita 1963.

den image, a sanctuary, grove or living tree)³; or secondly, that אֲשֶׁרָה was not only a wooden object but also the name of a specific goddess⁴.

The first new evidence in recent times came from excavations at Ras Shamra in north-western Syria (ancient Ugarit)⁵. Before the discovery of this Ugaritic material, the general consensus was that אֲשֶׁרָה in the Hebrew Bible referred merely to an object⁶. Admittedly, in most of the verses in the Hebrew Bible which mention אֲשֶׁרָה it is clear that some sort of wooden object is meant (see below). In those few verses which appear to indicate a goddess, most scholars assumed that the goddess was Astarte, as a goddess Asherah was unknown at that time (although a few scholars, notably Kuenen and his followers, believed that the word אֲשֶׁרָה could indicate a specific goddess as well as a wooden object⁷). W. Robertson Smith, on the other hand, believed that אֲשֶׁרָה always referred to a wooden pole which had no divine associations whatsoever⁸. A few scholars in recent times, notably Lipiński and Lemaire, also believe that אֲשֶׁרָה in the Bible denotes some type of object, but does not ever refer to a divine being⁹.

The discovery of the Ugaritic material has established the existence of a goddess Asherah at Ugarit without any doubt¹⁰. Although in Ugaritic her name appears as *ʾatrt* (athirat), this is etymologically equiva-

³ W. L. Reed 1949 includes an excellent summary of this position up to the time of his writing. In recent times, most notably Lipiński 1972; Lemaire 1977; 1984a and 1984b have held this view. See their works, as well as Hadley forthcoming.

⁴ Most modern scholars hold this view, albeit with some differences. See e.g. Cross 1973; Day 1986; Dever 1982; 1984; Emerton 1982; Freedman 1987; Hadley 1987b; Meshel 1978a; 1979a; Olyan 1988; Patai 1965; 1967; Reed 1949 and M. Smith 1990, to mention but a few.

⁵ For the Ugaritic texts themselves, see the various volumes in the *Publications de la Mission de Ras Shamra* series, including Herdner 1963 (CTA) and Vrololeaud 1957 (PRU 2); Gordon 1965 (UgT) and Dietrich/Loretz/Sanmartín 1976 (KTU); for an English translation and commentary see Gibson 1978 (originally edited and translated by G. R. Driver in 1956). For a discussion of the Ugaritic material with specific reference to Athirat, see Yamashita 1963; Bernhardt 1967; Lipiński 1972; Perlman 1978; Maier 1986; Loretz 1990 and Dietrich/Loretz 1992, among others.

⁶ See e.g. Lagrange 1901; Torge 1902; W.R. Smith 1907, and especially Reed 1949 for a discussion of this position.

⁷ Kuenen 1874.

⁸ W.R. Smith 1907.

⁹ Lipiński 1972, 101-119; Lemaire 1977, 595-608; Lemaire 1984a, 131-143; Lemaire 1984b, 42-51.

¹⁰ See e.g. UgT 19:428 and the references 1:6; 3:40; 49:1:12, 16, 199, 25; V:1; 51:1:15, 22; III:25, 27; IV:49; V:64 etc.

lent to Hebrew אֲשֶׁרָה¹¹. Therefore, most scholars now believe that the Hebrew term אֲשֶׁרָה can mean both a goddess and her image or symbol.

In the Hebrew Bible, the word אֲשֶׁרָה occurs 40 times in nine different books. In eighteen occurrences the word is in its feminine singular form אֲשֶׁרָה (Dtn 16,21; Jdc 6,25.26.28.30; I Reg 15,13; 16,33; 18,19; II Reg 13,6; 17,16 [spelled אֲשִׁירָה]; 18,4; 21,3,7; 23,4.6.7.15; and II Chr 15,16 [=I Reg 15,13]). The masculine plural occurs in nineteen verses: thirteen times in its pure form אֲשֶׁרִים (I Reg 14,23; II Reg 17,10; 23,14; II Chr 14,2 [v. 3 in Eng.]; 17,6; 24,18; 31,1; 33,19; 34,3.4.7; Is 17,8; 27,9), and six times with suffixes (Ex 34,13; Dtn 7,5 [אֲשֶׁרִיהֶם]; 12,3; I Reg 14,15; Jer 17,2; and Mi 5,13 [v. 14 in Eng.; אֲשֶׁרִיך]). In some manuscripts and versions, the plural occurs at times where the MT has the singular (e.g. II Reg 21,3, versions; and 18,4 Ms and versions). The remaining three verses use the feminine plural אֲשֶׁרוֹת (Jdc 3,7; II Chr 19,3; and 33,3).

As can be seen, eleven of the references come from the books of Chronicles. All but one are in the plural (the one is virtually a direct citation of the Kings parallel¹²). Many of the references have no parallel in Kings; and all the references to אֲשֶׁרָה/אֲשֶׁרִים in the Northern Kingdom of Israel found in Kings are omitted in Chronicles. It therefore may be that the Chronicler had a different idea of what the אֲשֶׁרִים were (see below).

As the references to אֲשֶׁרָה in the deuteronomistic literature appear to belong to the work of the historian rather than to any sources¹³, the general consensus amongst scholars is that all the references to אֲשֶׁרָה

¹¹ The transformation of the early "th" (ת) to the later "sh" (ש) is a well attested change (cf. e.g. Cross 1973, 52f n. 36). Similarly, the final ה is a typical Hebrew feminine singular suffix, and is to be considered a normal adaptation of the Ugaritic feminine name.

¹² For a discussion of these two passages (II Chr 15,16 and II Reg 15,13) see Hadley forthcoming.

¹³ Almost all of the references to אֲשֶׁרָה/אֲשֶׁרִים which are not found in Chronicles are in the singular (16 as opposed to 5), and come from the deuteronomistic literature, specifically Jdc 3 and 6, and the book of Kings. There are three references in Deuteronomy, but none in Joshua or Samuel. Joshua has references to the ark, Samuel to the ark and the ephod as legitimate symbols, and Judges has (outside of chapter 6) only references to an "illegitimate" ephod. The book of Kings does not mention the ephod, and the ark occurs only in the stories about Solomon; where in contrast to the reference to Solomon in II Reg 23,13f, אֲשֶׁרִים are not mentioned. The remaining five references are scattered.

in the Hebrew Bible are by the hand of the deuteronomist or later¹⁴ (with the possible exceptions of the passages in Is 17,8; 27,9; Mi 5,13; and Ex 34,13). Is 17,8 is generally considered an addition, while the origin and dating of Is 27,9 and Mi 5,13 are disputed¹⁵. According to Noth, Ex 34,13 appears to be part of the expansion in the style of the deuteronomist¹⁶. A comparison of Dtn 7,5 and 12,3 to Ex 34,13 shows a stereotyping in the formula for altars and מצבוח, but no standard phraseology for the destruction of the אֱשֵׁרִים (and in two examples of פְּסִילִים). However, a full examination of the problems involved with the dating of dtr and the books of Deuteronomy to Kings is beyond the scope of this article¹⁷.

An examination of the verbs used with אֲשֵׁרָה seems to support the theory that in most cases it is some sort of humanly-made, carved wooden object. These verbs are כָּרַת "to cut" (Ex 34,13; Jdc 6,25.26.28.30; II Reg 18,4; 23,14); גָּדַע "to cut down" (Piel: Dtn 7,5; II Chr 14,2; 31,1); שָׂרַף "to burn" (Dtn 12,3; implied in Jdc 6,26; II Reg 23,6.15); נָטַע "to plant" or "to establish" (Dtn 16,21); עָשָׂה "to make" (I Reg 14,15; 16,33; II Reg 17,16; II Reg 21,3.7 [although in v. 7 it is unclear whether the אֲשֵׁרָה or the פְּסִל of the Asherah is meant]; and II Chr 33,3); בָּנָה "to build" (I Reg 14,23); עָמַד "to stand" (II Reg 13,6); עָמַד "to set up" (Hiphil: II Chr 33,19); נָצַב "to set up" (Hiphil: II Reg 17,10); יָצָא "to bring out" (Hiphil: II Reg 23,6); דָּקַק "to make into dust" (Hiphil: II Reg 23,6; and II Chr 34,4); סָוַר "to take away" (Hiphil: II Chr 17,6); בָּעַר "to consume, burn, remove" (Piel: II Chr 19,3); טָהַר "to purge" (Piel: II Chr 34,3); שָׁבַר "to break into pieces" (Piel: II Chr 34,4); נָתַץ "to pull or break down" (II Chr 34,7); and נָחַשׁ "to pluck up" (Mi 5,13). The verbs in Is 17,8 רָאָה "to look upon"; Is 27,9 קוּם "to arise" [after being cast down]; and Jer 17,2 זָכַר "to remember"), appear neutral. However, here the אֱשֵׁרִים are paired with altars or idols, and thus the implication is that the אֱשֵׁרִים are objects.

¹⁴ See e.g. Reed 1949, 59-68; Yamashita 1963, 125; Pettey 1985, 107-212 *passim*, among others. Pettey's dissertation has since been published by P. Lang (1990); however, this publication was unavailable to me at the time of writing, and so all references here in this article are to his unpublished PhD dissertation.

¹⁵ See Pettey 1985, 203-212 for a fuller discussion of these passages and various views.

¹⁶ Noth 1943, 13 n. 2.

¹⁷ For summaries of the various scholarly opinions on the dating of dtr, see Gressmann 1924; Rowley 1963, 187-208; Gray 1970, 6-9; Weinfeld 1972; Weippert 1972; Cross 1973, 274-289; Nelson 1981, 13-28; Mayes 1983, 1-21; Lohfink 1987; Handy 1988 and Provan 1988, 1-31, among others.

In addition to these passages, there are some verses in which אֲשֶׁרָה does not seem to be an object, especially I Reg 15,13; 18,19; II Reg 21,7; 23,4 and perhaps 7; II Chr 15,16; and possibly Jdc 3,7 (see below where some of these are discussed in more detail). This has led most scholars today to conclude that the goddess Asherah is mentioned in the Hebrew Bible in addition to the wooden cultic object.

The idea that a cultic object can bear the same name as the deity which it represents would not be a foreign concept to the people of the ancient Near East, who recognized that there was some type of "magical" connection between the symbol and that which is symbolized. This could lead to the hypostatization of certain attributes of the deity, which in turn became deified¹⁸. An example of a fertility goddess depicted with her symbol is given by Hartmann¹⁹. An Egyptian seal shows the goddess Nut, together with a tree that symbolizes her. That the tree represents the goddess is clear from the fact that the word "Nut" is written above the head of the goddess as well as on the trunk of the tree²⁰ (and see below). It is therefore not unreasonable to argue that the same term (אֲשֶׁרָה) can be used to describe both the goddess and the symbol of the goddess.

Therefore, אֲשֶׁרָה in the Hebrew Bible can be understood to mean, in most cases, some type of wooden object which appears to represent the goddess Asherah, who may be mentioned herself in some of the remaining passages²¹. Furthermore, most of the earlier passages in the Hebrew Bible which mention אֲשֶׁרָה can be attributed to the hand of the deuteronomistic historian. For the most part these inferences are condemnatory, showing אֲשֶׁרָה in a negative light. It is clear, then, that the religious reformers in the late Judaeen monarchy period (perhaps during the reign of Josiah²²) wished to eradicate the worship of אֲשֶׁרָה, whether it was the wooden cultic symbol or the goddess herself. But was this attitude necessarily prevalent *before* the period of the refor-

¹⁸ Cf. e.g. the examples in Olyan 1988, 40n. and 55f.

¹⁹ Hartmann 1980, Abb. 1.

²⁰ Keel 1978, fig. 255 and Winter 1983, Abb. 466; cf. also below, and Hadley forthcoming.

²¹ See Hadley forthcoming for a full discussion of the identification of the term אֲשֶׁרָה with both the goddess and her cultic object or symbol. See also the discussions below of II Reg 23,4; I Reg 18,19 and II Reg 21,7.

²² As mentioned above, a full discussion of the dating of dtr and the deuteronomistic reform is beyond the scope of this article. Many scholars, however, acknowledge some degree of reform activity during the reign of Josiah. For discussions of this reform and dating, see the works mentioned in n. 17, among others.

mers? In other words, is it possible to determine whether or not the worship of אֲשֶׁרָה was ever an integral part of the religion, rather than a mere syncretistic weakness on the part of the ancient Israelites?

The prophets are surprisingly silent when it comes to Asherah. Out of a total of 40 occurrences of אֲשֶׁרָה in the Hebrew Bible, only 4 occur in prophetic writings; twice in Isaiah (17,8; 27,9); once in Micah (5,13 [Eng. 14]); and once in Jeremiah (17,2). And, as mentioned above, the two references in Isaiah and that in Micah may be additions, and the reference in Jeremiah is considered a prose gloss²³. It is interesting to note that Hosea, who was so concerned with the purity of Yahweh worship, never condemns Asherah by name, although he does condemn Baal worship²⁴. It may be that the worship of Asherah (and indeed other deities as well) was totally acceptable to all segments of society before the deuteronomistic reform movement gained momentum in the seventh century BCE. But since the text of the Bible was significantly composed or edited by the deuteronomistic school, this fact is not immediately apparent. It may also be that Asherah worship was a legitimate part of Yahweh worship.

On the surface (e.g. Jdc 3,7 and 6,25), however, the picture in the Bible seems to suggest that Asherah was paired with Baal and not Yahweh²⁵. That is presumably the picture that the deuteronomists want to portray. But was it really the case? It has been seen that the contemporary prophets do not widely condemn Asherah worship, as they condemn Baal²⁶ (although it must be noted that Amos never condemns Baal worship). It may be that Asherah was never associated with Baal, and that the pairing of her name with his was a later attempt on the part of the deuteronomists to discredit her cult²⁷.

²³ Cf. e.g. Thiel 1973, 202f and Carroll 1986, 349.

²⁴ See Halpern 1987, 93; and cf. e.g. Hos 9,10; 11,2; 13,1. See also Hadley forthcoming for a discussion of Hos 14,9 [Eng. 8] in which some scholars, beginning with Wellhausen 1898, emend the text to obtain a reference to Asherah and Anat. Whereas most scholars now disagree with Wellhausen's proposed emendation, many scholars still identify a "word play" on Asherah in this passage (cf. Day 1986, 405, and Macintosh forthcoming). I am grateful to Mr. Andrew A. Macintosh for providing me with a draft copy of his commentary on this passage in Hosea.

²⁵ Many modern scholars appear to accept this pairing of Baal and Asherah at face value; cf. e.g. Weinfeld 1972, 320, and Freedman 1987, among many others.

²⁶ See the references in Hosea in n. 24.

²⁷ On the question of the deuteronomistic attempt to discredit Asherah by pairing her with Baal, see also Olyan 1988 *passim*, who independently came to the same conclusion.

At Ugarit, Athirat was the consort of the chief deity, El. She was opposed to Baal, and was often openly antagonistic towards him²⁸. Baal, in turn, slew the sons of Athirat²⁹. There was evidently not much love lost between them. Many scholars presume that by the time of the monarchy period, Asherah had forsaken her consort El, and paired up with Baal³⁰. However, as mentioned above, most of the verses in the Hebrew Bible which mention אֲשֶׁרָה occur in deuteronomistic polemics against undesirable cults and cultic practices. Of the seven verses in the Hebrew Bible which may refer to the goddess, only three (Jdc 3,7; I Reg 18,19; II Reg 23,4) mention Baal with the Asherah. Of these, Jdc 3,7 probably should read עֲשֹׂתָיוֹת. It is a summary passage, describing how the children of Israel do evil in the sight of God by forsaking Yahweh and following after other gods. In many of these summary passages (Jdc 2,13; 10,6; I Sam 7,4; 12,10), the gods in question are "the Baalim and the Ashtaroth", and not the Asherah. In fact, the Syriac and the Vulgate both imply Ashtaroth for this verse, and so it is not certain that Asherah is to be paired with Baal here³¹.

II Reg 23,4 describes how Josiah had all the vessels which were made for the Baal and the Asherah³² and all the hosts of heaven brought out of the temple and burned in the Kidron. Here Asherah is mentioned with Baal, but not specifically in a consort type of relationship. Josiah was simply clearing out of the temple all the cultic paraphernalia which belonged to any deity other than Yahweh. Verse 5 mentions the priests of Baal, the sun, the moon, and planets and all the host of heaven (omitting the Asherah). If Asherah was the consort of Baal, one might expect her to be mentioned in this verse, along with him. But if the Asherah was associated with the worship of Yahweh, perhaps her priests were not mentioned, because they were part of the same temple personnel as those that served the Yahweh cult.

I Reg 18,19 may be the most instructive passage of all. This verse mentions the contest which Elijah had on Mount Carmel with the

²⁸ See the Ugaritic tablets *passim*, and also CTA 4.ii where Athirat is afraid for her safety at the approach of Baal and Anat, but rejoiced when she saw the gifts of gold and silver which they were bringing to her to gain her favor.

²⁹ CTA 6.v.1-3.

³⁰ Cf. e.g. Pope 1955, who believes that even at Ugarit Athirat was losing interest in her (impotent?) partner El, and gravitating toward the more virile Baal.

³¹ See Hadley forthcoming for a fuller discussion of this and the following biblical passages, as well as for a discussion on the use of the definite article with אֲשֶׁרָה.

³² The definite article with Baal and Asherah here in II Reg 23,4 is a matter of Masoretic vocalization only.

priests of Baal. Verse 19 mentions the 450 prophets of Baal and the 400 prophets of Asherah. Throughout the rest of the contest, the prophets of Asherah are not mentioned again. This has led scholars to believe that this part of the verse is an addition³³. If the reference to Asherah is a later addition, it would show evidence of an attempt (presumably deuteronomistic) to discredit the worship of Asherah by associating her with Baal. If, on the other hand, it is not an addition, some attempt must be made to explain the subsequent silence about the prophets of Asherah. It may be that the prophets of Asherah are not mentioned again because Elijah had no quarrel with them; he was concerned only with Baal³⁴. Asherah worship might then be considered a legitimate part of Yahwism. Furthermore, the biblical texts do not mention the destruction of the אֲשֶׁרָה which, according to the deuteronomist, stood in the sanctuary in Samaria. No mention of the destruction of the אֲשֶׁרָה in Samaria is made by the historian during the succeeding reigns of Ahaziah, Joram, Jehu, and Joahaz, and so the cult object, if it existed, may have remained standing, and the prophets of Asherah, if genuine, continued their service³⁵. Admittedly, this is an argument from silence, but it may prove instructive. Perhaps support for this view can be found in the extra-biblical material.

The discovery of the inscriptions from Khirbet el-Qom and Kuntillet 'Agrud help greatly in the attempt to "read between the lines" in order to determine the actual role which the אֲשֶׁרָה played in Israelite religion.

Khirbet el-Qom is located about 13 kilometers west of Hebron, and lies in the foothills between the Judaeen mountains and the coastal plain (grid ref. 1465-1045)³⁶. The inscription (see fig. 1) was found in a

³³ The LXX, however, mentions the prophets of Asherah again in v.22. This has led Reed 1949, 55, to conclude that the original Hebrew text may have included Asherah in both verses, and that it is just as likely that the phrase "the prophets of Asherah" was omitted from v.22 as it is that it was added to v.19.

³⁴ Patai 1967, 40f, and Pettey 1985, 152, among others. See also Freedman 1987, who believes that as a result of the contest on Mt. Carmel, Yahweh won the "hand" of Asherah as his bride.

³⁵ Cf. Patai 1965, 46, and Pettey 1985, 152.

³⁶ For discussions of the site and inscription at Khirbet el-Qom, see G. I. Davies 1991; Dever 1970; 1971; 1978; Garbini 1978; Hadley 1987a; Hestrin 1972; Jaroš 1982a; 1982b; Kaiser *et al.* 1982-; Keel 1980; Lemaire 1977; 1981; Margalit 1989; Miller 1981; Mittmann 1981; Naveh 1979; North 1989; O'Connor 1987; Olyan 1988; Scagliavini 1989; Schroer 1983; Shea 1990; Smelik 1984; Tigay 1986 and Zevit 1984.

burial cave near the site, and has been dated to around 750 BCE³⁷. Because of the poor quality of the rock upon which it was engraved, the inscription is quite difficult to read. It consists of four main lines, with two fragmentary lines at the bottom. The inscription appears to read:

1. *ryhw. h šr. ktbh*
2. *brk. ryhw. lyhwh*
3. *wmsryh l šrth hwš lh*
4. *l nyhw*
5. *l šrth*
6. *wl ???rth*

1. Uriyahu the rich wrote it.
2. Blessed be Uriyahu by Yahweh
3. (and) by his *asherah*, for from his enemies he has saved him³⁸.
4. by Oniyahu
5. by his *asherah*
6. and by his *a[she]rah*

As can be seen, the fourth line bears the name Oniyahu, which may indicate the engraver. Lines five and six may contain further references to אֲשֶׁרָה, but only a few letters have been preserved. Also engraved into the rock, below the main part of the inscription, is something that appears to be a hand. It is approximately the size of a small human hand, probably indicating the right hand pointing downwards with the palm facing outward from the surface of the rock. The thumb is poorly carved, but that may be a result of the fractured state of the soft, chalky stone. It may be that the hand is indicative of some sort of memorial, serving as an everlasting remembrance before God³⁹. The practice of carving hands on steles or standing stones, in gestures of adoration, is not unknown in the ancient Near East⁴⁰. This symbol would be especially appropriate to tomb inscriptions, as the supplicant

³⁷ Lemaire 1977, 603, and Dever 1970, 165; however Dever states in n. 53 that Cross prefers a date closer to 700 BCE, and see also Olyan 1988, 23, who follows Cross.

³⁸ Literally "for from his enemies by his (YHWH's) *asherah* he (YHWH) has saved him". Shea 1990, 112, and Hess 1991, 24f, prefer to translate *wmsryh* as pertaining to "Egyptian"; see a similar tentative suggestion and a full discussion of this inscription in Hadley 1987a, as well as the bibliography in n. 36.

³⁹ יד is sometimes used in the Hebrew Bible in the sense of a monument (I Sam 15,12; II Sam 18,18; I Chr 18,3; Is 56,5). I Sam 15,12 states יד ה' הנה מצויב לו. This may be a figurative expression for a monument or stele. Or could this mean that Saul actually carved a hand on the stele?

⁴⁰ Cf. e.g. the stele found at Hazor; Yadin *et al.* 1960.

would want to be remembered before the God of his or her salvation. An alternative, or perhaps additional, interpretation could be that the hand served some sort of apotropaic function. Often amulets are found with depictions of hands, intended to ward evil away from the wearer⁴¹. Therefore, the hand may have also been intended to "guard" the tomb of the deceased⁴².

We thus have in this inscription a reference to Yahweh and his אֱשֶׁרָה. But what does אֱשֶׁרָה mean here? Does it refer to the goddess or to her wooden symbol? From the context, it could be either. The main issue is the Hebrew word which is translated "by his אֱשֶׁרָה." The possessive pronoun "his" is affixed directly to the noun "אֱשֶׁרָה." The fact that pronominal suffixes are not attested affixed to personal names in biblical Hebrew is the strongest objection to considering אֱשֶׁרָה as the name of the goddess⁴³. It therefore appears that the

⁴¹ Grenfell 1902, fig. 26 cites a porcelain scarab from the Ashmolean Museum of a sacred hand being worshipped by a monkey. She states (p. 38) that this form passed into an amulet with apotropaic force at an early date.

⁴² This is the interpretation which Keel 1980 gives to the hand, citing the use of the hand on scarabs and magic texts from Egypt (caption, 172). Although the article is by Stolz, Keel has informed me in a private communication that the captions are his. For additional discussions and interpretations of the engraved hand, see Mittmann 1981; Schroer 1983 and Shea 1990.

⁴³ This case does occur, however, in Ugaritic. PRU II, R.S. 16.394 line 39 reads *l. ʿatry* "for my Athirat" (cf. UT 1002:39). Presumably it is El who is speaking, but unfortunately this occurs in a damaged part of the tablet, and it is difficult to follow the context of the story. The phrase may be repeated again in line 60, but there only *ʿatr* is preserved. Some scholars believe that *ʿatry* can be used of a goddess in general terms (cf. Gibson's [1978] translation of CTÄ 3.A.ü.15; Margalit 1990 and the discussion in Hadley forthcoming), just as *ʿil* can be used generally for a god. This passage may help to support that view. However, it is known that other Semitic languages have suffixes on proper nouns. Cf. e.g. Dietrich/Loretz 1992, 98-101, where they note that KTU 1.43:13; KTU 2.31:41; and KTU 1.171:26, 44 have pronominal suffixes attached to (presumably) personal names; and Driver 1954, 125, where he refers to "our Keret" in KTU 1.161:39 (his K II,i.39), as well as pronominal suffixes on proper names in Accadian, Arabic and Ethiopic (and cf. Driver 1936). Nevertheless, the mere fact that this use is attested in Ugaritic does not mean that it will occur in Hebrew. Emerton 1982 notes that this fact "is not altered by G. R. Driver's evidence for such a use of a suffix in other Semitic languages...the use of a suffix with a personal name is not in accordance with Hebrew idiom as far as we know it, and it is unwise to interpret the newly-found inscriptions in such a way unless there is no satisfactory alternative" (pp. 14f). See also Angerstorfer 1982; Zevit 1984 and Hess 1991, who all read *ʿšrh* as only the name of the goddess, without any pronominal suffix, and vocalize it as Aširtah (Angerstorfer) or Asherata (Zevit and Hess). This vocalization is also suggested as a possibility in North 1989.

wooden image or symbol of the goddess is meant⁴⁴. We thus have an inscription which connects the symbol of Asherah with Yahweh worship. This supports the prohibition found in Dtn 16,21 which forbids the planting of an אֲשֵׁרָה of any type of wood beside the altar of Yahweh. Evidently it was common to find אֲשֵׁרָה poles in sanctuaries dedicated to Yahweh. In fact, because of its association with the altar of Yahweh, the אֲשֵׁרָה could be regarded as "his אֲשֵׁרָה." In the case of this inscription, Yahweh remains the subject of the blessing and salvation, but this is carried out by his אֲשֵׁרָה; perhaps the supplicant prayed to Yahweh before the אֲשֵׁרָה in the shrine, or by offering prayers to Yahweh by means of the אֲשֵׁרָה, which is therefore mentioned in the inscription. Alternatively, the אֲשֵׁרָה may be the hypostasis of Yahweh's benevolence and succor, and so represented the desired help⁴⁵. Whichever interpretation is accepted, evidently at this time (mid eighth century BCE) Yahweh and אֲשֵׁרָה were considered a "paired set", and appear in poetic inscriptions in parallel as such.

Some additional inscriptions which mention Yahweh and אֲשֵׁרָה have been discovered at Kuntillet 'Agrud, in northern Sinai, about 50 kilometers south of Kadesh-barnea (grid ref. 094-954)⁴⁶. These inscriptions were painted on large storage jars, together with many drawings of animals⁴⁷: a cow and calf; two caprids flanking a stylized tree; a pro-

⁴⁴ Lipiński 1972; Perlman 1978 and others prefer to interpret אֲשֵׁרָה here and in the Hebrew Bible as a shrine. This interpretation is possible, as the term is known to mean "sanctuary" in other Semitic languages (and, indeed, may even be the appropriate translation of the recently discovered inscriptions at Tel Miqne (cf. the anonymous article in *Biblical Archaeologist* 1990, 232). It is also possible that it may be a Phoenician loan word (see the discussion on the 'Agrud inscriptions in Hadley forthcoming). However, to date this usage is nowhere attested in Hebrew, and it is better to use an attested meaning if there is one.

⁴⁵ Angerstorfer 1982 notes that a translation of the inscriptions with 'by his holy tree' makes the אֲשֵׁרָה into a hypostasis through which Yahweh blesses (p. 10). See also McCarter 1987, 147-149.

⁴⁶ For the site and inscriptions at Kuntillet 'Agrud, see Bayer 1982; Beck 1982; Catastini 1982; 1984; 1990; Chase 1982; G. I. Davies 1991; Dever 1984; Emerton 1982; Garner 1978; Gilula 1978-79; Gunneweg/Perlman/Meshel 1985; Hadley 1987b; 1993; Hess 1991; Jaroš 1982b; Kaiser *et al.* 1982-; Keel 1980; Keel/Uehlinger 1992; Lemaire 1984a; Margalit 1990; McCarter 1987; Meshel 1976; 1977a; 1977b; 1977c; 1978a; 1978b; 1979a; 1979b; 1981; 1982-83; 1986a; 1986b; Meshel/Meyers 1976; Naveh 1979; North 1989; Otzen 1989; Singer 1976; Smelik 1984; Weinfeld 1980; 1982; 1984 and Wilhelm 1978-79.

⁴⁷ Many other inscriptions were discovered at 'Agrud as well. Most of these are letters incised on the pottery, some before and some after firing; inscriptions incised on stone vessels; or inscriptions written in black or red ink on plaster. For these inscrip-

cession of worshippers, and a seated lyre player and two standing figures (see fig. 2). The inscription of most interest here is the one which is written above the standing figures. Most of this inscription can be seen on fig. 2. This inscription, as far as it has been preserved, reads:

²mr. ²h.k. ²mr. lyhl[l²l] wlyw ²sh. w... brkt. ²tkm. lyhwh. šmrn. wl ²šrth.

"X says: say to Yehal[lel²el] and to Yo²asah and [to Z]: I bless you by Yahweh of Samaria and by his *asherah*"⁴⁸.

The inscription appears to date to the mid ninth-mid eighth century BCE⁴⁹. The fact that this inscription is found with these other figures has tantalized scholars. Many scholars have taken the inscriptions to be a commentary on the drawings, and so have sought to identify Yahweh and Asherah with the standing figures⁵⁰. Gilula⁵¹ believes that the left figure is Yahweh and the right one is Asherah, mainly because of the depiction of the breasts. He then has a problem with the appendage between the legs of this figure, which he takes to be a later addition. However, most scholars identify both standing figures with the god Bes, who is well known from Egyptian iconography⁵². Bes has leonine features, often a beard and occasionally is shown with breasts (there is even a female Beset, with pendulous breasts). Bes often wears a lion skin, and is shown with either a phallus or the tail of the lion skin between his legs. He is usually depicted in an apotropaic function, and multiple figures of him can easily be found in the same place⁵³. It is therefore best to identify both of the standing figures with the god Bes.

tions see Meshel 1978a; Catastini 1982; 1990; Weinfeld 1984; G.ü. Davies 1991; Hadley 1993 and Hadley forthcoming. For the drawings, see Beck 1982; Hadley 1987b; Keel/Uehlinger 1992 and Hadley forthcoming.

⁴⁸ For this and other readings see Emerton 1982; Gilula 1978-79; Hadley 1987b; Lemaire 1984a; Meshel 1986a; Weinfeld 1980 and 1984, among others.

⁴⁹ Meshel 1979a, 34; and see Olyan 1988, 32, who favors a date ca. 800 BCE on the basis of a similarity to the Samaria ostraca. McCarter 1987, 138, assigns a date of ca. 790 BCE.

⁵⁰ For this view see Gilula 1978-79; Coogan 1987, 119, and McCarter 1987, 146f, among others.

⁵¹ Gilula 1978-79, 130-133.

⁵² Stolz 1980, 170; Beck 1982, 29; Dever 1984, 25; Lemaire 1984b, 46 and Hadley 1987b, among others.

⁵³ For a comprehensive study of the iconography of Bes, see Wilson 1975, as well as Altenmüller 1975a. For the female Beset, see Altenmüller 1975b.

Other scholars, notably Dever, have suggested that the standing figures are Bes figures, but that the seated lyre player is Asherah⁵⁴. There are several difficulties with this view⁵⁵. First, the lyre player is turned away from the other figures, and is painted on a different level. This is most uncommon in iconography of the period, which usually places all figures on the same plane and with the same general orientation to the scene⁵⁶. Secondly, the hairdo of the seated figure, which to twentieth century eyes looks like a female hairstyle, is a common Egyptian male wig⁵⁷. Thirdly, the lyre player's garments could be male garments as easily as female ones⁵⁸. Thus it is not proved even that the lyre player is female. However, even if it be female, there are still problems with this identification. If the lyre player were Asherah, why is she depicted with Bes and not Yahweh? Asherah also has no connection with music, and even if she did, why would she, as a major goddess, be playing for a minor deity such as Bes? Bes on the other hand, *is* associated with music and dancing⁵⁹, and so if the lyre player is to be included in the scene, it is more likely that it is a young prince or court musician who is accompanying Bes. Finally, there are three figures in the drawings, and only two agents of blessing mentioned in the inscription, which overlaps one of the figures⁶⁰. If the inscription was intended to be a commentary on the drawing, it is unlikely that the author would allow the text to be distorted by writing over the drawing, or that the artist would obliterate part of the commentary with the drawing. If the inscription and the drawing were unrelated, however, such an overlap would not be worrisome.

And so it appears that the drawings are not related to the inscription. The inscription is a standard letter formula, and so the author

⁵⁴ Dever 1984.

⁵⁵ For fuller discussions of the difficulties in identifying the seated lyre player with Asherah, see Hadley 1987b.

⁵⁶ I owe this information to Mr. John Ray of Cambridge University. I wish to thank him for discussing Egyptian art and iconography with me, especially in reference to the lyre player.

⁵⁷ I owe this information to Mr. John Ray of Cambridge University.

⁵⁸ See the many parallels in Hadley 1987b and Hadley forthcoming.

⁵⁹ Wilson 1975, 80.

⁶⁰ Beck 1982 believes that the second Bes figure with the headdress that overlaps the inscription was added at a later time. This would leave two figures to go with the inscription, but it is clear that the one figure is a representation of Bes, and the other figure cannot be Asherah, on the basis of the argument outlined above and discussed more fully in Hadley 1987b.

may have been merely practicing his or her letter writing skills⁶¹. Moreover, we have the same problem in this inscription as in the Khirbet el-Qom one; that the pronominal suffix is directly attached to the noun אֲשֶׁרָה⁶². Therefore, the inscription probably refers to the wooden symbol of the goddess.

Having said that, it is possible that Asherah is depicted on the pithos after all. Not in the scene just examined, but rather on the other side of the vessel (see fig. 3). Depicted here is a tree, flanked by caprids. As seen above, the symbol of Asherah in the Hebrew Bible is some sort of tree or pole. Furthermore, the tree in some ancient Near Eastern depictions is often found interchanged with a naked woman, which seems to indicate that the tree equals the woman (presumably the goddess) and vice versa⁶³. This grouping of naked goddess and caprids or tree and caprids is often depicted above a striding lion, which appears to be Asherah's animal⁶⁴. Here on the storage jar, the tree

⁶¹ Cf. Dupont-Sommer 1945 and Lemaire 1978, 233, who cites many of these greeting and blessing *formulae* and discusses them at length.

⁶² See the discussion above, as well as Emerton 1982 and Hadley 1987a.

⁶³ Cf. Winter 1983, Abb. 143, where a naked goddess is depicted with a tree flanked by two caprids, and Abb. 144, where a tree is depicted with a naked goddess flanked by two caprids. Also, as mentioned above, Hartmann (1980, Abb. 1, and cf. Winter 1983, Abb. 458f) presents a cylinder seal on which a vegetation goddess is portrayed with a stylized tree behind her, representing her image. That this shows the goddess and her image is made clear by the fact that they both have the same style of branches. Several other Egyptian seals depict the personification of the tree as a goddess. Winter 1983 presents many of these examples of trees as goddesses (Abb. 460-466). In fact, one can clearly see this idea in the depictions. The first example, in which the goddess Nut is shown standing in front of a tree, with the word "Nut" written above the head of the goddess and on the trunk of the tree, has been discussed above (and see Keel 1978, fig. 255, and Winter 1983, Abb. 466). The second example is that of the goddess forming the trunk of a tree (Keel 1978, fig. 254, and Winter 1983, Abb. 462; cf. also Abb. 463). The third example is that of the goddess in the form of a tree, nurturing pharaoh. The only "female" attributes of the tree at all are the arm that cradles pharaoh and the breast that nurtures him; otherwise the form is totally that of a tree (Keel 1978, fig. 253, and Winter 1983, Abb. 460; cf. Abb. 464). The final example of this personification is that of a tree alone, with no evident sign of divinity, except that it is flanked by cherubim, whose task it is to "guard" the god (Keel 1978, fig. 190). Another interesting depiction is found in Keel 1978 (fig. 180), who presents a picture of a tree in a vase on an altar, indicating an embodiment of the deity. See also the ewer discovered at Lachish (T. ed-Duweir), which has an inscription mentioning "the goddess" (²lt) written directly above a stylized tree (cf. Obermann 1938, 8-17; Gaster 1940, 49-54; Diringier 1958, 130; Puech 1986; Hestrin 1987b and Hadley forthcoming).

⁶⁴ This association of Asherah with a lion would be strengthened if Asherah were to be identified with Qudshu, as many scholars believe. Cross 1973, 33 (among others), believes that qdš (as well as 16.ii.11 and 22) is an epithet for Athirat at Ugarit. He cites the "Winchester stele" published by Edwards (1955) as support for

and caprids are drawn above a striding lion, which is facing to the right, which is usually the way that Asherah's lion faces⁶⁵. It is possible that Israelite iconography in the eighth century BCE did not allow anthropomorphic portrayals of major gods, only minor ones, especially in terms of Yahweh. Mettinger has shown that Israelite Yahweh worship was basically aniconic⁶⁶.

The final archaeological find to be examined here is an amazing discovery from Taanach, on the southern side of the Jezreel Valley. Here Lapp discovered in 1968 an ornate cultic stand, dated to the tenth century BCE (see fig. 4)⁶⁷. Unfortunately, the stand was discovered in a cistern, and so it is impossible to know if it was actually used in a cultic context or not. However, the beings depicted on it are most extraordinary.

The stand is made up of four tiers, which have human and animal representations⁶⁸. On the lowest tier, a naked female is standing *en*

this view. This stele depicts a naked goddess wearing a "Hathor-type" wig and standing on a lion, while holding serpents. An inscription in hieroglyphs reads "Qudshu-Astarte-Anath". Cross believes that Qudshu is here the equivalent of Hebrew Asherah and Canaanite Athirat (1973, 34; and cf. e.g. Albright 1968, 106). In this he is enthusiastically followed by Pettey 1985, 41 and Maier 1986, 82-96, who includes a discussion on representations of naked female figurines which have been discovered both in Canaan and Egypt. Maier presents a strong case for the identification of Qudshu with Hebrew Asherah (Canaanite Athirat), if only for the sheer volume of comparisons. Yamashita, on the other hand, believes that the goddess represented on the Egyptian stele "is a deity into which three goddesses have been fused, but who shows 'Anat's characteristics predominantly'" (1963, 118). And see also Wiggins 1992, who agrees with Yamashita that Asherah is not necessarily to be identified with Qudshu on the Winchester stele or elsewhere.

⁶⁵ Cf. also Hestrin 1987b who independently came to the same conclusion that this grouping represents the goddess Asherah.

⁶⁶ Cf. e.g. Mettinger 1979 and 1982. This may explain in part the paucity of male figurines from Judah, as opposed to the hundreds of female figurines discovered. It is also not clear whether or not these female figurines are meant to portray a goddess, or merely represent some aspect (perhaps fertility?) of a deity, either male or female. For discussions of these and other female figurines, see Albright 1939; Pritchard 1943; Barrelet 1968; Holland 1975; Engle 1979; Tadmor 1981; 1982a; 1982b; Fowler 1985a; Schroer 1987b and Hadley forthcoming.

⁶⁷ Lapp 1969a; 1969b; and see Fig. 4; for color photographs of the stand cf. e.g. Lapp 1969b, pl. 3; Glock 1978, 1142; de Geus 1986, 224; and DeVries 1987, 32. For a full description of the remains from the tenth century BCE stratum, see Lapp 1964; 1967 and 1969a.

⁶⁸ For discussions of the Taanach stand and descriptions of the site, see Beck 1990; Dayagi-Mendels 1986; DeVries 1987; Fowler 1985b; Glock 1978; Hadley forthcoming; Hestrin 1987a; Keel/Uehlinger 1992; Lapp 1964; 1967; 1969a; 1969b; Schroer 1987a; Sellin 1904; Taylor 1987a; 1987b and 1988.

face, flanked by two lions. She is grasping the lions by the ears. In the next tier are two sphinxes with wings. No symbol of divinity has been preserved between them. It appears that the edges of the clay around this hole have been smoothed, and so it may be that a hole was intended to be in this position, with no other symbol. The next highest level again portrays two lions, identical to those on the bottom tier. However, in this case, a tree between two caprids is depicted, instead of the naked female figure. The caprids are standing on their hind legs, and eating (blossoms?) at the top of the tree. The top scene depicts a pair of voluted columns flanking a quadruped which is supporting a sun disk on its back. At the bases of the two columns are two smaller objects, which may depict cultic stands. The sides of the vessel show the sides of the creatures (either lions or sphinxes) which are begun on the façade. On the top tier, on the sides behind the voluted columns, are winged sphinxes, similar to those on the second level. The back of the stand is smooth and contains no depictions, merely two roughly square-shaped holes⁶⁹.

Taylor⁷⁰ agrees with Yadin's suggestion⁷¹ that the tiers represent temple scenes, and that the creatures on the sides of the registers resemble the large animal orthostats associated with Syro-Palestinian temple architecture⁷². Taylor believes that "the pillars, lions and cherubim on these tiers thus 'house' the deities represented by the winged sun above the quadruped (tier one), the sacred tree (tier two) and the nude female (tier four)"⁷³. There is general agreement that the naked female figure and the tree flanked by caprids on the second and lowest levels are depictions of Asherah⁷⁴. As seen above, Asherah can be represented by a tree or pole. Furthermore, if she is to be identified with Qudshu (see n. 64), this would provide parallels for the lion as her special accompanying animal. Taylor believes that the fact that the

⁶⁹ Dayagi-Mendels 1986, 161. Taylor 1988 attributes to Hestrin this article which I have cited by Dayagi-Mendels. This may be on the basis of Taylor's personal discussions with Hestrin. There is nothing in the book, however, to indicate that the article is not by Dayagi-Mendels.

⁷⁰ Taylor 1988, 559.

⁷¹ Lapp 1969a, 44.

⁷² Cf. Dayagi-Mendels 1986, 163.

⁷³ Taylor 1988, 559f; cf. 1987b, 16. But see also Keel/Uehlinger 1992, 175-184, who argue that the stand is a collection of ancient Near Eastern motifs, and is not necessarily dedicated to any specific deities.

⁷⁴ Dever 1983, 573; Dayagi-Mendels 1986, 163; Hestrin 1987a; 1987b, 220; Taylor 1987a; 1987b; 1988, 560 and Ackerman 1992, 190f; cf. also Olyan 1988 and M. Smith 1990, among others.

lions on the Taanach stand in levels two and four are identical makes it clear that Asherah, and not any other goddess, is indicated. "Thus, though the sacred tree and nude female might independently represent different deities (in the case of the nude female, Astarte, for example), the only deity likely to be represented as *both* nude female and sacred tree, in each case flanked by identical pairs of lions, is Asherah"⁷⁵.

On the basis of this double representation of the goddess Asherah, it makes sense that the other two levels represent a second deity. The identification of this deity, however, is more difficult. As mentioned above, the third register does not appear to have a portrayal of any deity or divine symbol. In the top level, the sun disk is clearly represented, although there is a difference of opinion on the type of quadruped beneath it. Lapp thinks that it is a calf, and that it serves as a pedestal for the deity symbolized by the "winged disk", although he states that this symbol is too fluid in its use to enable a certain identification with any deity⁷⁶. Dayagi-Mendels⁷⁷ and Hestrin⁷⁸ also believe that this animal is a calf, and that therefore (in their opinion) it represents Baal-Hadad. Glock⁷⁹ and Taylor⁸⁰, on the other hand, believe that it is an equid. To test his theory, Taylor consulted two experts in zoology, one of whom was well acquainted with the iconography of the ancient Near East. They both expressed the opinion independently that the animal in question was equine, on the basis of the hairy tail (not roped like a cow's), the attitude of the ears, the long muzzle, and prominent hooves⁸¹. Taylor thus identifies the deity so represented as Yahweh, and draws the obvious comparison with II Reg 23,11, which describes Josiah's removal of the "horses of the sun" from the temple in Jerusalem. A further comparison which Taylor did not make is that of the discovery of many clay figurines of horses which Kenyon excavated from Jerusalem Cave 1. Several of these horses bore clay disks between their ears, which led Kenyon to speculate whether these were reminiscent of the "horses of the sun"⁸².

⁷⁵ Taylor 1988, 560.

⁷⁶ Lapp 1969a, 44.

⁷⁷ Dayagi-Mendels 1986, 161-163.

⁷⁸ Hestrin 1987a, 67. 74-77.

⁷⁹ Glock 1978, 1147.

⁸⁰ Taylor 1987a; 1987b and 1988.

⁸¹ Taylor 1988, 563 n. 15.

⁸² Kenyon 1971, 120; and cf. Holland 1977 where these finds are published. See also the discussion in Hadley forthcoming.

Taylor's arguments are convincing (although I must confess to a certain degree of skepticism when I first heard them at the 1987 Society of Biblical Literature conference in Boston, USA⁸³). After a close examination, the quadruped does look more like a horse than a calf, although it must be noted that a calf (or bull) could be associated with Yahweh as well. However, the connection between calves or bulls and sun disks is not well attested, whereas there are numerous examples of horses and sun disks, often with chariots as well⁸⁴. A sun disk would also be an odd symbol for Baal, who is primarily a storm god. Furthermore, as seen above, from the Ugaritic evidence, Asherah was not a consort of Baal, but was openly antagonistic towards him. Additionally, there is not much evidence from the Hebrew Bible to show that the goddess Asherah had any connection with Baal, apart from the desire of the deuteronomists to discredit her worship. And the inscriptions from Khirbet el-Qom and Kuntillet 'Aḡrud definitely mention אֲשֶׁרָה in connection with Yahweh, and so it would seem reasonable to assume that the other deity on the Taanach stand is Yahweh⁸⁵.

This still leaves the problem of the lack of a representation of a deity on the third register. There never was anything in the place where there is a hole. The molded sides of the hole have been preserved, and nothing has been broken out⁸⁶. So who is the deity which can be best represented by non-representation, flanked by two sphinxes? Mettinger has shown that the official Yahweh cult was aniconic (though not without symbols) from early times, and that over the cherub throne and the ark, Yahweh sat in invisible majesty, for the place where the deity was usually represented was empty⁸⁷. Therefore Taylor suggests that the deity "portrayed" by the empty space is Yahweh⁸⁸. The following pattern on the stand would thus be noted; a

⁸³ Taylor 1987a.

⁸⁴ Holland 1977, and also his 1975 DPhil Thesis.

⁸⁵ A full discussion of possible solar connections with Yahweh is beyond the scope of this paper; see Taylor 1988 and M. Smith 1990, among others, and see below.

⁸⁶ See the description in Dayagi-Mendels 1986 and Taylor 1988, 560f. I was also able to confirm this for myself in 1991 when I visited the Israel Museum in Jerusalem where the stand is displayed, and was able to closely examine the stand. The only part of the sides of the hole which has been reconstructed is a small part at the top. Theoretically something very long and thin could have hung down into the opening from this point, but that is highly unlikely.

⁸⁷ Mettinger 1979 and 1982; and cf. Taylor 1988, 561 n. 11.

⁸⁸ Taylor 1988, 561.

scene evoking the recollection of Yahweh was on the top tier⁸⁹, followed by a scene evoking the recollection of Asherah. On the third register was an open space, meant to portray Yahweh, followed by a depiction of Asherah on the bottom⁹⁰. Thus this stand shows a concrete association between Yahweh and the goddess Asherah. From the portrayal of the goddess herself, and not merely her wooden symbol, it can be inferred that the two deities were linked in a consort relationship, at least in the tenth century BCE⁹¹.

From the Khirbet el-Qom and Kuntillet 'Agrud inscriptions, it can be seen that Yahweh and Asherah are still linked; only in the ninth-eighth century BCE it appears that the cultic object is indicated, although still connected with the goddess. Earlier, however, Yahweh and Asherah, the god and goddess, were linked together in a consort relationship. Later it appears that Asherah's cultic pole is being taken over by Yahweh as "his אֲשֶׁרָה". It may be becoming a symbol of Yahweh's fertility aspects. If the deuteronomistic reformers were attempting to eradicate the worship of the fertility goddesses, some sort of compensation needed to be made. The book of Hosea may have the very beginnings of this idea, where the prophet speaks of Yahweh as a luxurious cypress tree, although Hosea never explicitly condemns Asherah.

Returning to the Hebrew Bible, it has been noted that in the parallel accounts in Chronicles to those in which the author of Kings talks about the אֲשֶׁרָה in the singular, the Chronicler tends to pluralize the term. This may be because by this time⁹² the distinction between Asherah the goddess and אֲשֶׁרָה the cultic pole has become totally obscured. For example, it is written in II Reg 21,7 that Manasseh places an image (פסל) of the Asherah in the temple. The first part of v.7 reads וַיִּשֶׂם אֶת-פֶּסֶל הָאֲשֶׁרָה אֲשֶׁר עָשָׂה בְּבֵית יְהוָה. The parallel account in II Chr 33,7 mentions that Manasseh set up אֶת-פֶּסֶל הַסֵּמֶל,

⁸⁹ It is not necessary to identify Yahweh specifically with the horse and sun disk. Indeed, it is possible that the deity represented by the horse and sun disk was a solar deity in Yahweh's pantheon. All that is needed for the top tier is a scene that would cause the viewer to think of Yahweh in the temple.

⁹⁰ Cf. Taylor 1987b, 18.

⁹¹ See Hadley forthcoming for a discussion of a second cultic stand from Taanach discovered by Sellin, which also depicts alternating sphinxes and lions on the sides, as well as two caprids flanking a tree at the base of the stand; and cf. Sellin 1904, 75 fig. 102 and pls 12-13; Lapp 1969b, 16 and Glock 1978, 1144.

⁹² As a conservative estimate, Williamson 1982, 16 places the Chronicler's activity around the mid fourth century BCE.

replacing *האשרה* for *הסמל*. The etymology of *סמל* is uncertain, but as the only places outside the Hebrew Bible in which it occurs are several Phoenician and Punic inscriptions⁹³, many recent scholars believe that it came into Hebrew from the Phoenician⁹⁴. It is evidently some type of idol, perhaps anthropomorphic, and may be related to the *סמל הקנאה* in Ez 8,3.5⁹⁵. If so, it is interesting that the term *אשרה* is no longer used, almost as if the goddess (or at least her connection with the statue) had been forgotten⁹⁶. Thus it is not proven that the Chronicler knew that *סמל* stood for a representation of an actual deity; he may have simply considered it another idol. Furthermore, in the summary of Manasseh's rule in II Chr 33,19, the Chronicler mentions that Manasseh set up *אשרים* and *פסילים*. It is possible that when the Chronicler read in II Reg 21,7 that Manasseh made a *פסל* for the Asherah, he could not understand how an idol could be made for another type of idol, and so he changed the text to read that Manasseh made *אשרים* and *פסילים*.

An examination of the ancient versions helps to shed some light on an understanding of the term *אשרה* in the later periods. The LXX, in almost every case, translates *אשרה* by *alsos*, "grove", which is faithfully followed by the King James Version. In two verses (Is 17,8; 27,9) it has "trees", and in two passages which seem to indicate a goddess (II Chr 15,16; 24,18), the LXX has a form of Astarte. Thus it appears that the LXX writer understood the term to mean some type of tree only, and when he wished to express the idea of a goddess, he wrote Astarte. The Vulgate also gave the meaning "grove" (*lucus*) in all verses except four in the Gideon story. As mentioned above, in Jdc 3,7 there is Ashtaroth, and in the other three (Jdc 6,25.26.30) the Vulgate has *nemus*, "wood" or "grove". So recorded here is only the idea of trees (albeit living ones) as well. The targums merely transliterate *אשרה*.

⁹³ KAI (Donner/Röllig 1962-64) 26, 41, and 33 which has *סמל*.

⁹⁴ Cf. McKay 1973, 22f, and Schroer 1987a, 25-27, both of whom include discussions on the various interpretations of *סמל*, and cf. also Dohmen 1984, 263-266.

⁹⁵ Cf. McKay 1973, 22, and Ackerman 1992, 60f. Schroer believes that the *סמל* mentioned both here in II Chr 33,7 and in Ez 8,3.5 may be a statue of Asherah in the form of a suckling cow (1987a, 41).

⁹⁶ McKay believes that the Chronicler may have referred to Manasseh's idol in this verse as a *סמל* precisely because it represented some Phoenician goddess, probably Asherah, especially in the light of dt's reference to the *אשרה* which Ahab set up (1973, 23). Williamson is of the opinion that if this is correct, then "the change probably already stood in the text of Kings that the Chronicler was following, since it is unlikely that he himself would have still known the precise significance of the word" (1982, 391).

Turning to the Peshitta, Day notes that there are a variety of renderings⁹⁷. However, none of the readings definitely pertain to a goddess, and all stress the idea of some type of object. By the time of the Mishnah, the אֲשֵׁרָה has lost even its distinction of a humanly-made cultic object, and has become any type of living tree, planted for the purpose of idolatry. Day notes that the same is true for the medieval Jewish commentators⁹⁸.

Therefore it is possible to trace a process by which the term אֲשֵׁרָה changed from denoting a goddess and her image to merely an object⁹⁹. As seen above, the passages in the Hebrew Bible which mention אֲשֵׁרָה can be attributed to the hand of the deuteronomistic historian or later, and are largely condemnatory. It may be, then, that religious reformers in the time of Josiah and later wanted to eradicate the worship of Asherah, whether it was the wooden cultic symbol or the goddess herself. But during the centuries before this, Asherah has appeared paired with Yahweh in most positive ways. Furthermore, the early eighth century BCE prophets do not condemn Asherah worship. The worship of Asherah was evidently totally acceptable before the deuteronomistic reform movement gained momentum in the seventh century BCE, but since the text of the Bible was significantly composed or edited by the deuteronomistic school or even later, this fact is not immediately apparent. Part of this discrediting can be seen in the deuteronomistic attempt to pair Asherah with Baal, instead of her real partner, Yahweh. Evidently this attempt worked, because a gradual shift in the understanding of אֲשֵׁרָה can be seen. At first, in the tenth century BCE, as shown by the Taanach stand, Yahweh and Asherah were linked together as god and goddess in a consort relationship. Then, from the mid ninth to the mid eighth century BCE Khirbet el-Qom and Kuntillet 'Ağrud inscriptions, it is clear that Yahweh and

⁹⁷ The Peshitta uses *dehlāyā* ³, "objects of reverence" or "fearful things" nineteen times; *šēlāyā* ³, "trees" twice; *hešlāyā* ³, "molten images" twice; *salmē* ³, "images" twice; *pētakrē* ³, "idols" twice; *ālāwāyā* ³, "high places" once; *nemrē* ³ (meaning uncertain) three times; and *ʾandrīantē* ³, possibly a Greek word for "statues", once. For Jdc 3,7 it has Astarte with an initial *alaph*. Therefore none of the readings definitely pertains to a goddess, unless *nemrē* ³ is thought to do so; cf. Day 1986, 398.

⁹⁸ Day 1986, 398; and cf. Reed 1949, 6-10 and Schroer 1987a, 23.

⁹⁹ For an opposing interpretation, see Miller 1986, who states "Either the feminine deity was implicitly absorbed in Yahweh from the beginning along with all other divine powers and so had no independent existence or character, or the radical integration of divine powers in the male deity Yahweh effectively excluded the goddess(es)...In Israelite religion, of course, this was not a slow process that can be traced. The feminine dimension of deity is absorbed or absent from the beginning" (p. 245).

Asherah are still positively linked, but now her cultic symbol is indicated. Although still associated with the goddess, the cultic pole appears to be being taken over by Yahweh, since it can now be designated "his אֲשֶׁרָה". It may have become a symbol of Yahweh's developing fertility aspects. Then, by the time of the Chronicler, it appears that the distinction between Asherah the goddess and אֲשֶׁרָה the cultic pole has become totally obscured. The later versions seem to bear out this conclusion. It is thus possible to catch glimpses of the process by which the term אֲשֶׁרָה changed from denoting a goddess and her image to becoming merely an object, as the goddess Asherah and her worship was gradually eradicated.

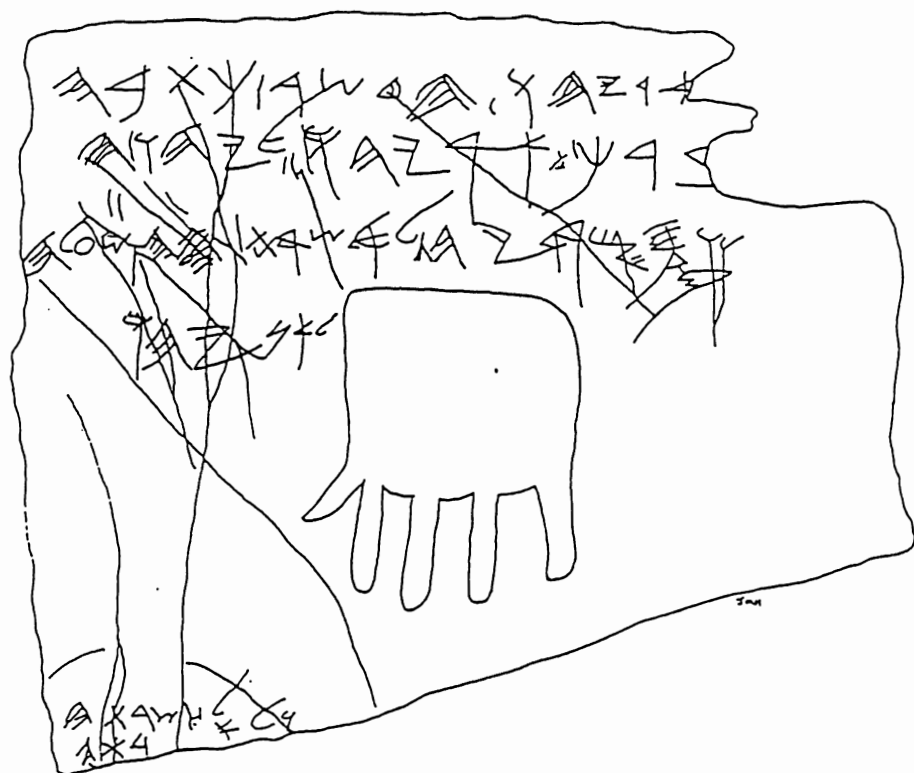


Fig. 1: Khirbet el-Qom inscription no. 3. The author's own copy.



Fig. 2: Pithos A from Kuntillet ʿAgrud. A close-up view of the two Bes figures and lyre player, showing the overlap with inscription no. 1; *apud* Meshel 1978a.

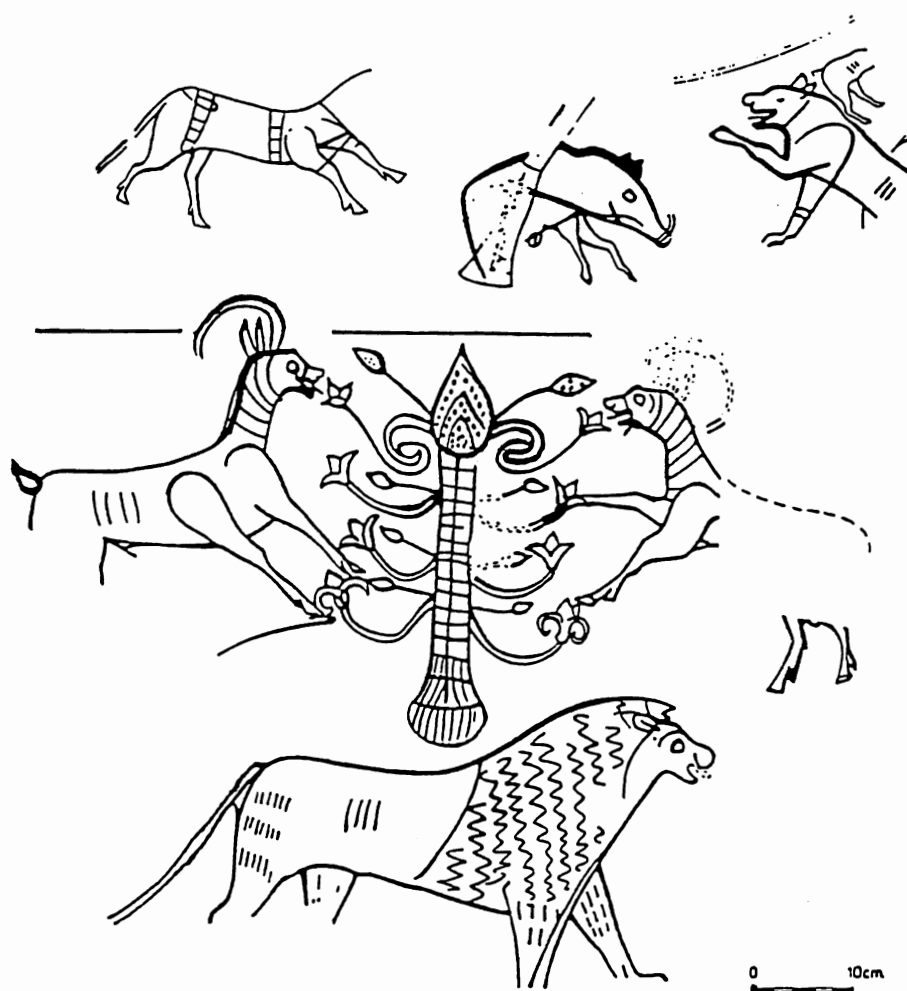


Fig. 3: Pithos A from Kuntillet 'Agrud. The stylized tree flanked by two caprids, with a striding lion beneath. Four other animal figures are shown along the shoulder of the vessel; *apud* Beck 1982.

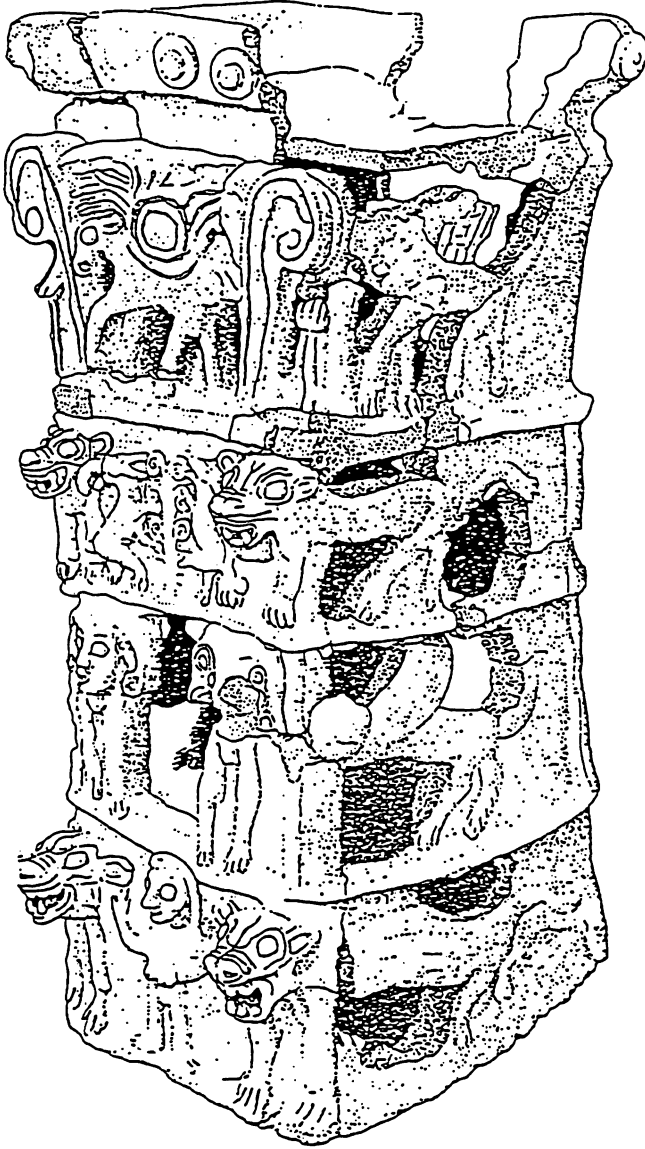


Fig. 4: Taanach cultic stand discovered by Lapp; *apud* Lapp 1969b.

LITERATURE

- Ackerman, S., *Under Every Green Tree. Popular Religion in Sixth-Century Judah*, Atlanta 1992 (HSM 46).
- Ahlström, G.W., *Aspects of Syncretism in Israelite Religion*, Lund 1963 (HSoed 5).
- Ahlström, G.W., *An Archaeological Picture of Iron Age Religions in Ancient Palestine*: StOr 55 (1984) 117-145.
- Albright, W.F., *Astarte Plaques and Figurines from Tell Beit Mirsim: Mélanges syriens offerts à Monsieur René Dussaud 1*, Paris 1939, 107-120.
- Albright, W. F., *Yahweh and the Gods of Canaan*, London 1968.
- Altenmüller, H., *Bes: Helck, W./Otto, E. (eds.), LÄ 1*, Wiesbaden 1975a, 720-724.
- Altenmüller, H., *Beset: Helck, W./Otto, E. (eds.), LÄ 1*, Wiesbaden 1975b, 731.
- Angerstorfer, A., *Ašerah als 'consort of Jahwe' oder Aširtah?*: BN 17 (1982) 7-16.
- Anonymous, *Cultic Inscriptions Found in Ekron*: BA 53 (1990) 232.
- Barrelet, M.-T., *Figurines et reliefs en terre cuite de la Mésopotamie antique I*, Paris 1968 (BAH 85).
- Bayer, B., *The Finds That Could Not Be*: BAR 8/1 (1982) 20-33.
- Beck, P., *The Drawings from Ḥorvat Teiman (Kuntillet ʿAjrud)*: Tel Aviv 9 (1982) 3-68.
- Beck, P., *The Taanach Cult Stands. Iconographic Traditions in the Iron I Cult Vessels*: Naʿaman, N./Finkelstein, I. (eds.), *From Nomadism to Monarchy. Archaeological and Historical Aspects of Early Israel*, Jerusalem (1990) 417-446 (Hebrew).
- Bernhardt, K.-H., *Aschera in Ugarit und im Alten Testament*: MIOF 13 (1967) 163-174.
- Carroll, R.P., *Jeremiah*, Philadelphia 1986 (OTL).
- Catastini, A., *Le iscrizioni di Kuntillet ʿAjrud e il profetismo*: AION (NS) 42 (1982) 127-134.
- Catastini, A., *Note di epigrafia ebraica I-II*: Henoch 6 (1984) 129-138.
- Catastini, A., *Profeti tra epigrafia ed epistolografia: Egitto e Vicino Oriente* 13 (1990) 143-147.
- Chase, D.A., *A Note on an Inscription from Kuntillet ʿAjrud*: BASOR 246 (1982) 63-67.
- Coogan, M.D., *Canaanite Origins and Lineage. Reflections on the Religion of Ancient Israel*: Miller, P.D. Jr./Hanson, P.D./McBride, S.D. (eds.), *Ancient Israelite Religion*, Philadelphia 1987, 115-124.
- Cross, F.M., *Canaanite Myth and Hebrew Epic. Essays in the History of the Religion of Israel*, Cambridge/Mass. 1973.
- Davies, G.ü., *Ancient Hebrew Inscriptions. Corpus and Concordance*, Cambridge/New York 1991.
- Davies, S., *The Canaanite-Hebrew Goddess*: Olson, C. (ed.), *The Book of the Goddess, Past and Present*, New York 1983, 68-79.

- Day, J., Asherah in the Hebrew Bible and Northwest Semitic Literature: JBL 105 (1986) 385-408.
- Dayagi-Mendels, M., Canaanite Cult Stand: O'Neill, J.P. (ed.), Treasures of the Holy Land. Ancient Art from the Israel Museum, New York 1986, 161-163.
- Dever, W.G., Iron Age Epigraphic Material from the Area of Khirbet el-Kôm: HUCA 40-41 (1970) 139-204.
- Dever, W.G., Inscriptions from Khirbet el-Kom: Qadmoniot 4 (1971) 90-92 (Hebrew).
- Dever, W.G., el-Qôm, Khirbet: Avi-Yonah, M./Stern, E. (eds.), Encyclopedia of Archaeological Excavations in the Holy Land IV, Jerusalem 1978, 976-977.
- Dever, W.G., Recent Archaeological Confirmation of the Cult of Asherah in Ancient Israel: Hebrew Studies 23 (1982) 37-44.
- Dever, W.G., Material Remains and the Cult in Ancient Israel: Meyers, C.L./O'Connor, M. (eds.), The Word of the Lord Shall Go Forth. Essays in Honor of David Noel Freedman in Celebration of His Sixtieth Birthday, Winona Lake/Ind. 1983, 571-587.
- Dever, W.G., Asherah, Consort of Yahweh? New Evidence from Kuntillet 'Ajrûd: BASOR 255 (1984) 21-37.
- DeVries, L.F., Cult Stands. A Bewildering Variety of Shapes and Sizes: BAR 13/4 (1987) 26-37.
- Dietrich, M. / Loretz, O., Jahwe und seine Aschera. Anthropomorphes Kultbild in Mesopotamien, Ugarit und Israel. Das biblische Bilderverbot, Münster 1992.
- Dietrich, M. / Loretz, O., / Sanmartín, J., Die Keilalphabetischen Texte aus Ugarit. Teil 1 Transkription, Kevelaer/Neukirchen-Vluyn 1976 (AOAT 24/1) (= KTU).
- Diringer, D., Duweir Ewer: Tufnell, O. (ed.), Lachish IV. Text, London 1958, 130.
- Dohmen, C., Heisst כִּנָּה 'Bild, Statue'? : ZAW 96 (1984) 263-266.
- Donner, H. / Röllig, W., Kanaanäische und aramäische Inschriften 1-3, Wiesbaden 1962-64 (21966-69) (= KAI).
- Driver, G.R., Supposed Arabisms in the Old Testament: JBL 55 (1936) 101-120.
- Driver, G.R., Reflections on Recent Articles: JBL 73 (1954) 125-136.
- Driver, G.R., Canaanite Myths and Legends, Edinburgh 1956 (Old Testament Series 3).
- Dupont-Sommer, A., Le syncrétisme religieux des Juifs d'Éléphantine d'après un ostrakon Araméen inédit: RHR 130 (1945) 17-28.
- Edwards, I.E.S., A Relief of Qudshu-Astarte-Anath in the Winchester College Collection: JNES 14 (1955) 49-51.
- Emerton, J.A., New Light on Israelite Religion. The Implications of the Inscriptions from Kuntillet 'Ajrûd: ZAW 94 (1982) 2-20.
- Engle, J.R., Pillar Figurines of Iron Age Israel and Asherah/Asherim, PhD Dissertation, University of Pittsburgh 1979.
- Fowler, M.D., Excavated Figurines. A Case for Identifying a Site as Sacred?: ZAW 97 (1985a) 333-344.
- Fowler, M.D., Excavated Incense Burners. A Case for Identifying a Site as Sacred?: PEQ 117 (1985b) 25-29.

- Freedman, D.N., Yahweh of Samaria and His Asherah: BA 50 (1987) 241-249.
- Frymer-Kensky, T., *In the Wake of the Goddesses*, New York 1992.
- Garbini, G., Su un'iscrizione ebraica da Khirbet el-Kom: AION (NS) 38 (1978) 191-193.
- Garner, G.G., Kuntillet 'Ajrud. An Intriguing Site in Sinai: Buried History 14/2 (1978) 1-16.
- Gaster, T.H., *The Archaic Inscriptions*: Tufnell, O./Inge, C.H./Harding, L. (eds.), Lachish II. The Fosse Temple, London 1940, 49-54.
- de Geus, C.H.J., The Profile of an Israelite City: BA 49 (1986) 224-227.
- Gibson, J.C.L., *Canaanite Myths and Legends*, Edinburgh 1978.
- Gilula, M., To Yahweh Shomron and his Asherah: Shnaton 3 (1978-79) 129-137 (Hebrew).
- Glock, A.E., Taanach: Avi-Yonah, M./Stern, E. (eds.), *Encyclopedia of Archaeological Excavations in the Holy Land IV*, Jerusalem 1978, 1138-1147.
- Gordon, C.H., *Ugaritic Textbook*, Rome 1965 (AnOr 38) (= UT).
- Gray, J., I & II Kings, London 1970 (1976) (OTL).
- Grenfell, A., The Iconography of Bes, and of Phoenician Bes-hand Scarabs: PSBA 24 (1902) 21-40.
- Gressmann, H., Josia und das Deuteronomium: ZAW 42 (1924) 313-337.
- Gunneweg, J. / Perlman, I. / Meshel, Z., The Origin of the Pottery of Kuntillet 'Ajrud: IEJ 35 (1985) 270-283.
- Hadley, J.M., The Khirbet el-Qom Inscription: VT 37 (1987a) 50-62.
- Hadley, J.M., Some Drawings and Inscriptions on Two Pithoi from Kuntillet 'Ajrud: VT 37 (1987b) 180-213.
- Hadley, J.M., Kuntillet 'Ajrud. Religious Centre or Desert Way Station?: PEQ 125 (1993) 115-124.
- Hadley, J.M., Evidence for a Hebrew Goddess. The Cult of Asherah in Ancient Israel and Judah, Cambridge (forthcoming).
- Halpern, B., 'Brisker Pipes than Poetry'. The Development of Israelite Monotheism: Neusner, J./Levine, B.A./Frerichs, E.S. (eds.), *Judaic Perspectives on Ancient Israel*, Philadelphia 1987, 77-115.
- Handy, L.K., Hezekiah's Unlikely Reform: ZAW 100 (1988) 111-115.
- Hartmann, B., Monotheismus in Mesopotamien?: Keel, O. (ed.), *Monotheismus im Alten Israel und seiner Umwelt*, Fribourg 1980 (BiBe 14) 49-81.
- Herdner, A., *Corpus des tablettes en cunéiformes alphabétiques découvertes à Ras Shamra-Ugarit de 1929 à 1939*, Paris 1963 (Publications de la Mission de Ras Shamra 10) (= CTA).
- Hess, R.S., Yahweh and His Asherah? Epigraphic Evidence for Religious Pluralism in Old Testament Times: Clarke, A./Winter, B.W. (eds.), *One God, One Lord in a World of Religious Pluralism*, Cambridge 1991, 5-33.
- Hestrin, R., First Temple and Persian Periods: Carmon, E. (ed.), *Inscriptions Reveal*, Jerusalem 1972 (Israel Museum Catalogue 100) (Hebrew).
- Hestrin, R., The Cult Stand from Ta'anach and Its Religious Background: Lipiński, E. (ed.), *Phoenicia and the East Mediterranean in the First Millennium B.C.*, Leuven 1987a (Studia Phoenicia 5) 61-77.

- Hestrin, R., The Lachish Ewer and the ³Asherah: IEJ 37 (1987b) 212-223.
- Hestrin, R., Understanding Asherah. Exploring Semitic Iconography: BAR 17/5 (1991) 50-59.
- Holland, T.A., A Typological and Archaeological Study of Human and Animal Representations in the Plastic Art of Palestine During the Iron Age, 2 Vols., DPhil. Thesis, Oxford University 1975.
- Holland, T.A., A Study of Palestinian Iron Age Baked Clay Figurines, with Special Reference to Jerusalem. Cave 1: Levant 9 (1977) 121-155.
- Jaroš, K., Hundert Inschriften aus Kanaan und Israel. Für den Hebräischunterricht bearbeitet, Fribourg 1982a.
- Jaroš, K., Zur Inschrift Nr. 3 von Ḥirbet el-Qōm: BN 19 (1982b) 31-40.
- Kaiser, O., *et al.*, Texte aus der Umwelt des alten Testaments, Gütersloh 1982 (= TUAT).
- Keel, O., Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das Alte Testament. Am Beispiel der Psalmen, Zürich/Köln/Neukirchen 1978 (translated by Hallett, T.J., The Symbolism of the Biblical World, New York: Seabury Press).
- Keel, O. (ed.), Monotheismus im Alten Israel und seiner Umwelt, Fribourg 1980 (BiBe 14).
- Keel, O. / Uehlinger, C., Götinnen, Götter und Gottessymbole, Freiburg 1992.
- Kenyon, K., Royal Cities of the Old Testament, London 1971.
- Koch, K., Aschera als Himmelskönigin in Jerusalem, UF 20 (1988) 97-120.
- Kuenen, A., The Religion of Israel to the Fall of the Jewish State. Vol. 1, trans. May, A.H., London 1874.
- Lagrange, F.-M., Études sur les religions sémitiques: les déesses. Achéra et Astarté: RB 10 (1901) 546-566.
- Lapp, P.W., The 1963 Excavation at Ta^cannek: BASOR 173 (1964) 4-44.
- Lapp, P.W., Taanach by the Waters of Megiddo: BA 30 (1967) 2-27.
- Lapp, P.W., The 1968 Excavations at Tell Ta^cannek: BASOR 195 (1969a) 2-49.
- Lapp, P.W., A Ritual Incense Stand from Taanak: Qadmoniot 5 (1969b) 16-17 (Hebrew).
- Lemaire, A., Les inscriptions de Khirbet el-Qōm et l'Ashérâh de YHWH: RB 84 (1977) 595-608.
- Lemaire, A., Abécédaires et exercices d'écolier en épigraphie nord-ouest sémitique: JA 266 (1978) 221-235.
- Lemaire, A., Les écoles et la formation de la Bible dans l'ancien Israël, Fribourg/Göttingen 1981 (OBO 39).
- Lemaire, A., Date et origine des inscriptions Hébraïques et Phéniciennes de Kuntillet ^cAjrud: Studi epigrafici e linguistici 1 (1984a) 131-143.
- Lemaire, A., Who or What Was Yahweh's Asherah?: BAR 10/6 (1984b) 42-51.
- Lipiński, E., The Goddess Aṭirat in Ancient Arabia, in Babylon, and in Ugarit: Orientalia Lovaniensia Periodica 3 (1972) 101-119.
- Lohfink, N., The Cult Reform of Josiah of Judah. 2 Kings 22-23 as a Source for the History of Israelite Religion: Miller, P.D. Jr./Hanson, P.D./McBride, S.D. (eds.), Ancient Israelite Religion, Philadelphia 1987, 459-475.

- Loretz, O., *Ugarit und die Bibel. Kanaanäische Götter und Religion im Alten Testament*, Darmstadt 1990.
- Macintosh, A.A., *Hosea*, Edinburgh (forthcoming) (ICC).
- Maier, W.A. III, *ʿAšerah. Extrabiblical Evidence*, Atlanta 1986 (HSM 37).
- Margalit, B., Some Observations on the Inscription and Drawing from Khirbet el-Qôm: VT 39 (1989) 371-378.
- Margalit, B., The Meaning and Significance of Asherah: VT 40 (1990) 264-297.
- Mayes, A.D.H., *The Story of Israel Between Settlement and Exile*, London 1983.
- McCarter, P.K. Jr., Aspects of the Religion of the Israelite Monarchy. Biblical and Epigraphic Data: Miller P.D. Jr./Hanson, P.D./McBride, S.D. (eds.), *Ancient Israelite Religion*, Philadelphia 1987, 137-155.
- McKay, J.W., *Religion in Judah Under the Assyrians. 732-609 B.C.*, London 1973.
- Meshel, Z., Kuntillat ʿAjrud: An Israelite Site on the Sinai Border: Qadmoniot 9 (1976) 119-124 (Hebrew).
- Meshel, Z., A Lyre Player Drawing from Ajrud in Sinai, Tatzlil 17 (1977a) 109-110 (Hebrew).
- Meshel, Z., Kuntilet-Ajrud, RB 84 (1977b) 270-273.
- Meshel, Z., Kuntilat ʿAjrud, 1975-1976, IEJ 27 (1977c) 52-53.
- Meshel, Z., Kuntillet ʿAjrud. A Religious Centre from the Time of the Judaeon Monarchy on the Border of Sinai, Jerusalem 1978a (Israel Museum Catalogue 175).
- Meshel, Z., Kuntillet ʿAjrūd - An Israelite Religious Center in Northern Sinai: Expedition 20 (1978b) 50-54.
- Meshel, Z., Did Yahweh Have a Consort?: BAR 5/2 (1979a) 24-35.
- Meshel, Z., Kuntillat-Ajrud, Le Monde de la Bible 10 (1979b) 32-36.
- Meshel, Z., A Religious Center at Kuntillet Ajrud, Sinai: Biran, A. (ed.), *Temples and High Places in Biblical Times*, Jerusalem 1981, 161.
- Meshel, Z., The Israelite Religious Centre of Kuntillet ʿAjrud: Bulletin of the Anglo-Israel Archaeological Society (1982-83) 52-55.
- Meshel, Z., The Inscriptions of Kuntillet ʿAjrud, Communication given at the 12th Congress of the International Organization for the Study of the Old Testament, Jerusalem 1986a.
- Meshel, Z., The Israelite Religious Centre of Ajrud, Sinai: Bonanno, A. (ed.), *Archaeology and Fertility Cult in the Ancient Mediterranean*, Amsterdam 1986b, 237-240.
- Meshel, Z. / Meyers, C., The Name of God in the Wilderness of Zin: BA 39 (1976) 6-10.
- Mettinger, T.N.D., The Veto on Images and the Aniconic God in Ancient Israel: Biezais, H. (ed.), *Religious Symbols and their Functions*, Stockholm 1979 (SIDA 10) 15-29.
- Mettinger, T.N.D., YHWH SABAOTH - the Heavenly King on the Cherubim Throne: Ishida, T. (ed.), *Studies in the Period of David and Solomon and Other Essays*, Winona Lake/Ind. / Tokyo 1982, 109-138.
- Miller, P.D. Jr., *Psalms and Inscriptions*: Emerton, J.A. (ed.), Congress Volume. Vienna 1980, Leiden 1981 (VT.S 32) 311-332.

- Miller, P.D. Jr., *The Absence of the Goddess in Israelite Religion*: Hebrew Annual Review 10 (1986) 239-248.
- Mittmann, S., *Die Grabinschrift des Sängers Uriahu*: ZDPV 97 (1981) 139-152.
- Naveh, J., *Graffiti and Dedications*: BASOR 235 (1979) 27-30.
- Nelson, R.D., *The Double Redaction of the Deuteronomistic History*, Sheffield 1981 (JSOT.S 18).
- North, R., *Yahweh's Asherah*: Horgan, M.P./Kobelski, P.J. (eds.), *To Touch the Text: Biblical and Related Studies in Honor of Joseph A. Fitzmyer*, New York 1989, 118-137.
- Noth, M., *Überlieferungsgeschichtliche Studien*, Halle 1943, (Eng. translations: *The Deuteronomistic History*, Sheffield 1981/*The Chronicler's History*, Sheffield 1987 (JSOT)).
- Obermann, J.J., *The Archaic Inscriptions from Lachish*, Baltimore 1938 (JAOS.S 2).
- O'Connor, M., *The Poetic Inscription from Khirbet el-Qôm*: VT 37 (1987) 224-230.
- Olyan, S.M., *Asherah and the Cult of Yahweh in Israel*, Atlanta 1988 (Society of Biblical Literature [Monograph Series] 34).
- Otzen, B., *Indskrifterne fra Kuntillet Ajrud. Tekst - Form - Funktion*: SEÅ 54 (1989) 151-164.
- Patai, R., *The Goddess Asherah*: JNES 24 (1965) 37-52.
- Patai, R., *The Hebrew Goddess*, New York 1967.
- Patai, R., *The Goddess Cult in the Hebrew - Jewish Religion*: Bharati, A. (ed.), *Realm of the Extra-Human. Agents and Audiences*, The Hague 1976, 197-210.
- Perlman, A.L., *Asherah and Astarte in the Old Testament and Ugaritic Literatures*, PhD Dissertation, Graduate Theological Union and University of California, Berkeley 1978.
- Pettey, R.J., *Asherah. Goddess of Israel?*, PhD Dissertation, Marquette University 1985.
- Pettey, R.J., *Asherah. Goddess of Israel*, New York 1990 (American University Studies, Series VII [Theology and Religion] 74).
- Pope, M.H., *El in the Ugaritic Texts*, Leiden 1955 (VT.S 2).
- Pritchard, J.B., *Palestinian Figurines in Relation to Certain Goddesses Known Through Literature*, New York 1943 (AOS 24).
- Provan, I.W., *Hezekiah and the Books of Kings*, Berlin/New York 1988 (BZAW 172).
- Puech, E., *The Canaanite Inscriptions of Lachish and Their Religious Background*: Tel Aviv 13 (1986) 13-25.
- Reed, W.L., *The Asherah in the Old Testament*, Fort Worth/TX 1949.
- Rowley, H.H., *From Moses to Qumran*, London 1963.
- Scagliavini, F., *Osservazioni sulle Iscrizioni di Kuntillet 'Agrud*, RSO 63 (1989) 199-212.
- Schroer, S., *Zur Deutung der Hand unter der Grabinschrift von Chirbet el Qôm*, UF 15 (1983) 191-199.
- Schroer, S., *In Israel gab es Bilder. Nachrichten von darstellender Kunst im Alten Testament*, Fribourg/Göttingen 1987a (OBO 74).

- Schroer, S., *Die Zweiggöttin in Palästina/Israel*: Küchler, M./Uehlinger, C. (eds.), Jerusalem/Freiburg/Göttingen 1987b (*Novum Testamentum et Orbis Antiquus* 6) 201-225.
- Sellin, E., *Tell Ta'annek*, Vienna 1904.
- Shea, W.H., *The Khirbet el-Qom Tomb Inscription Again*: VT 40 (1990) 110-116.
- Singer, S., *Cache of Hebrew and Phoenician Inscriptions Found in the Desert*: BAR 2/1 (1976) 33-34.
- Smelik, K.A.D., *Behouden Schrift. Historische documenten uit het oude Israël*, Baarn 1984 (Eng. translation Davies, G.ü., *Writings from Ancient Israel. A Handbook of Historical and Religious Documents*, Louisville 1991).
- Smith, M.S., *The Early History of God. Yahweh and the Other Deities in Ancient Israel*, San Francisco 1990.
- Smith, W.R., *Religion of the Semites*, London ²1907.
- Stolz, F., *Monotheismus in Israel*: Keel, O. (ed.), *Monotheismus im Alten Israel und seiner Umwelt*, Fribourg 1980 (*BiBe* 14) 143-189.
- Tadmor, M., *Female Relief Figurines of Late Bronze Age Canaan*, Jerusalem 1981 (*Eretz-Israel* 15) 79-83 (Hebrew).
- Tadmor, M., *Female Cult Figurines in Late Canaan and Early Israel*. *Archaeological Evidence*: Ishida, T. (ed.), *Studies in the Period of David and Solomon and Other Essays*, Winona Lake/Ind. / Tokyo 1982a, 139-173.
- Tadmor, M., *Female Figurines in Canaan in the Late Bronze Age*: *Qadmoniot* 57 (1982b) 2-10 (Hebrew).
- Taylor, J.G., *Another Cult of Yahweh and Asherah?*, Communication given at the Annual Meeting of the Society of Biblical Literature, Boston/Mass. 1987a.
- Taylor, J.G., *Yahweh and Asherah at Tenth Century Taanach*: *Newsletter for Ugaritic Studies* 37 (1987b) 16-18.
- Taylor, J.G., *The Two Earliest Known Representations of Yahweh*: Eslinger, L./Taylor, G. (eds.), *Ascribe to the Lord. Biblical and Other Studies in Memory of Peter C. Craigie*, Sheffield 1988 (*JSOT.S* 67) 557-566.
- Thiel, W., *Die deuteronomistische Redaktion von Jeremia 1-25*, Neukirchen-Vluyn 1973 (*WMANT* 41).
- Tigay, J.H., *You Shall Have No Other Gods. Israelite Religion in the Light of Hebrew Inscriptions*, Atlanta 1986 (*Harvard Semitic Studies* 31).
- Torge, P., *Aschera und Astarte. Ein Beitrag zur semitischen Religionsgeschichte*, Leipzig 1902.
- Virolleaud, C., *Le Palais Royal d'Ugarit 2*, Paris 1957 (*Publications de la Mission de Ras Shamra* 7) (= PRU).
- Weinfeld, M., *Deuteronomy and the Deuteronomic School*, Oxford 1972.
- Weinfeld, M., *A Sacred Site of the Monarchic Period*: *Shnaton* 4 (1980) 280-284 (Hebrew).
- Weinfeld, M., *Additions to the Inscriptions of 'Ajrud*: *Shnaton* 5-6 (1982) 237-239 (Hebrew).
- Weinfeld, M., *Kuntilet 'Ajrud Inscriptions and Their Significance*: *Studi epigrafici e linguistici* 1 (1984) 121-130.

- Weippert, H., Die 'deuteronomistischen' Beurteilungen der Könige von Israel und Juda und das Problem der Redaktion der Königsbücher: Bib. 53 (1972) 301-339.
- Wellhausen, J., Die kleinen Propheten, Berlin ³1898.
- Wiggins, S.A., The Myth of Asherah. Lion Lady and Serpent Goddess, UF 23 (1991) 383-394.
- Wilhelm, G., Kuntilet 'Agrud: AfO 26 (1978-79) 213.
- Williamson, H.G.M., 1 and 2 Chronicles, (New Century Bible Commentary), Grand Rapids/London 1982.
- Wilson, V., The Iconography of Bes with Particular Reference to the Cypriot Evidence, Levant 7 (1975) 77-103.
- Winter, U., Frau und Göttin. Exegetische und ikonographische Studien zum weiblichen Gottesbild im Alten Israel und in dessen Umwelt, Fribourg/Göttingen 1983 (OBO 53).
- Yadin, Y., *et al.*, Hazor II, Jerusalem 1960.
- Yamashita, T., The Goddess Asherah, PhD Dissertation, Yale University 1963.
- Zevit, Z., The Khirbet el-Qôm Inscription Mentioning a Goddess: BASOR 255 (1984) 39-47.

JAHWE UND DIE SONNENGOTTHEIT VON JERUSALEM ¹

OTHMAR KEEL & CHRISTOPH UEHLINGER, *Fribourg*

Bei der Frage nach dem Monotheismus, der zwar nicht das explizite Thema, aber das geheime heuristische Prinzip dieses Symposions ist, sind zahlreiche Aspekte zu berücksichtigen². Ein erster, der häufig thematisiert wird, ist die Frage: Wann und wo wurde zuerst behauptet, Jahwe sei der einzige Gott, der Israel zu interessieren habe, und verschärft, die anderen Gottheiten seien keine wirklichen Gottheiten bzw. sie würden überhaupt nicht existieren? Ebenso interessant und wichtig scheint uns ein zweites Problem: War Jahwe denn überhaupt in der Lage, alle Ansprüche zu befriedigen, die Israel legitimerweise an seinen Gott als den Einzigen stellen mußte? Da diese Frage vom Judentum seit über 2000 Jahren mehr oder weniger positiv beantwortet wird, schließen sich weitere Fragen an: Welche religiösen Vorstellungen haben Jahwe zu einem Gott werden lassen, der diese vielfältigen Ansprüche einzulösen vermochte? Welche Assoziationen

¹ Die Studie grüßt Prof. Bernd Janowski (Heidelberg) zu seinem 50. Geburtstag. Gleichzeitig danken wir ihm für die kritische Lektüre einer vorläufigen Fassung und verschiedene Verbesserungsvorschläge. - Der Beitrag schließt an den Band "Göttinnen, Götter und Gottessymbole" (Keel/Uehlinger 1992, fortan: GGG) an, berücksichtigt aber stärker auch die biblische Überlieferung und konzentriert sich auf *Jerusalem*er Kultradiationen und deren Bezug zur Frühgeschichte des Jahwismus in der jüdischen Hauptstadt. Aspekte dieser Thematik sind von O. Keel am Kongreß der IOSOT in Paris (Sommer 1992) gestreift worden und werden im Kongreßband unter dem Titel "Conceptions religieuses dominantes en Palestine/Israël entre 1750 et 900" zur Veröffentlichung gelangen; ausführlicher abgehandelt werden sie - nebst anderem - in Keel 1993. Manches, was dort eingehend diskutiert worden ist, wird hier nur kurz referiert. Neue Gesichtspunkte werden dafür detaillierter dargestellt und mit Verweisen auf archäologische Funde, biblische Texte und deren Diskussion in der Sekundärliteratur begründet. Vollständigkeit der Belege ist allerdings in keinem der drei Bereiche angestrebt worden.

² Vgl. den Beitrag von F. Stolz in diesem Band.

und Entwicklungen haben Jahwe in die Lage versetzt, seine Aufgabe als einziger Gott Israels einigermaßen befriedigend wahrzunehmen? Der letzteren Doppelfrage wollen wir in diesem Beitrag in erster Linie nachgehen, allerdings nur unter einem spezifischen Gesichtspunkt. Die sich abzeichnende Antwort könnte auch Licht auf die Hintergründe der etwas vordergründigen ersten Frage werfen³.

Da die israelitisch-judäische Religion ihre spezifisch monotheistische Endgestalt, wie Rainer Albertz beim Berner Kolloquium zu Recht betont hat⁴, im wesentlichen weder der Familien- noch der Ortsreligion, sondern der Staatsreligion verdankt (zur Differenzierung vgl. Albertz 1992, 40f u.i.), konzentrieren wir uns hier auf Aspekte der Staatsreligion, wie sie sich im Südreich Juda naturgemäß am stärksten in der Hauptstadt Jerusalem artikuliert haben. Die Stadt wurde im 10. Jh.⁵ das Zentrum des davidisch-salomonischen Staates und stieg nach der Zerstörung des Nordreichs ab dem späten 8. Jh. zum Zentrum der Jahwe-Verehrung überhaupt auf. Ein Blick auf die frühe Religionsgeschichte Jerusalems verspricht deshalb einige Einsichten in die Formierung wesentlicher Aspekte der jahwistischen Religion.

1. Jerusalem zwischen Ugarit und Heliopolis

Bei der Rekonstruktion der Kulttraditionen Israels und Judas im allgemeinen und Jerusalems im besonderen spielen seit einigen Jahrzehnten nordsyrische, v.a. ugaritische Texte und Traditionen eine entscheidende Rolle. Wer die Artikel "(männliches) Götterbild" und "Göttergruppe" von P. Welten im Biblischen Reallexikon (1977) konsultiert, findet dort neben vier palästinischen 19 Abbildungen von

³ Im Hintergrund der folgenden Ausführungen steht dieselbe Arbeitshypothese wie in GGG: Wir sind mindestens zur Zeit nicht in der Lage, bestimmte ikonographisch belegte Bildtypen - erst recht anthropomorphe Darstellungen - eindeutig als Darstellungen des israelitisch-judäischen Gottes Jahwe zu identifizieren. Eine systematische Sichtung des gesamten, für eine Periode zur Verfügung stehenden Bild- und evtl. Textmaterials erlaubt jedoch die Erhebung der jeweils dominanten Züge des religiösen Symbolsystems einer Epoche, wobei regionale Differenzierungen zu berücksichtigen sind. Die dominanten Züge stellen den Rahmen dar, innerhalb dessen sich in Israel, Juda und/oder Jerusalem auch die mit Jahwe verbundenen Vorstellungen bewegt haben dürften.

⁴ Vgl. seinen Beitrag in diesem Band.

⁵ Alle absoluten Jahreszahlen verstehen sich v.u.Z.

Denkmälern aus dem Libanon und aus Nordsyrien - das sind 83% des gesamten Illustrationsmaterials. In W.G. Devers Aufsatz "The Contribution of Archaeology to the Study of Canaanite and Early Israelite Religion" in der FS F.M. Cross (1987, bes. 227) stammen drei von fünf Illustrationen aus Ugarit, eine aus Byblos und eine aus Geser. 80% sind also außerpalästinisch. Weniger kraß zugunsten Nordsyriens ist das Verhältnis in Helga Weipperts wichtigem Handbuch zur Archäologie Palästinas in vorhellenistischer Zeit. Im Abschnitt "Götterdarstellungen" in der Spätbronze- (und frühen Eisen-) Zeit werden neben 13 Objekten aus Palästina neun aus Ugarit und zwei von anderen nordsyrischen Fundstätten abgebildet (1988, 293-317). Das außerpalästinische Material macht aber auch hier immer noch 46%, also knapp die Hälfte aus, und das in einem Buch, das sich mit der Archäologie Palästinas befaßt. Die Liste ließe sich fortsetzen⁶. Der gleiche - unkritisch selbstverständliche - Rekurs auf ugaritisches und anderes nordsyrisches Material wird dort praktiziert, wo ausschließlich Textquellen benützt werden. So hat etwa Fritz Stolz in seinem Buch "Strukturen und Figuren im Kult von Jerusalem" behauptet: "Šāmāš wird in Jerusalem kaum eine gewichtigere Rolle gespielt haben als Šapšu in Ugarit" (1970, 219 A. 215), also einfach ugaritische Verhältnisse für Jerusalem voraussetzen wollen⁷.

⁶ Anders im Artikel "(weibliches) Götterbild" von K. Galling im BRL², wo nur fünf von 16 Abbildungen (31%) nicht aus Palästina stammen. Vgl. als dezidiertes Gegenbeispiel im gleichen Genus auch Uehlinger 1991.

⁷ Eine geringe Bedeutung der Sonnengottheit in Ugarit nimmt auch Caquot 1959 an; Loretz 1990 streift sie nur am Rande (ebd. 148, 173f), hauptsächlich in Verbindung mit dem Ahnenkult, erwähnt sie im Kapitel über ugaritische und biblische Götter und Göttinnen (ebd. 54-94) aber nicht. Dagegen schreibt J.C. de Moor der Sonnengottheit in Ugarit große Bedeutung zu, weil sie in zahlreichen Textsorten auftaucht (1970, 217). Ausgewogen und reich dokumentiert ist die Darstellung von B. Janowski (1989, 105-112).- Šapšu ist die "Leuchte der Götter" und kann dank ihres ständigen Unterwegsseins als Botin und Informantin dienen. Besondere Aufmerksamkeit erfährt in der Literatur ihre nächtliche Reise durch die Unterwelt (Healey 1980). M.J. Mulder nimmt an, man hätte in Ugarit zwei große Themen des Kults und der Mythologie gekannt: den Jamm-Ba'al-Komplex, der vor allem die Händler und Seefahrer interessiert, und den Ba'al-Mot-Komplex, der vor allem die Bauern beschäftigt habe; im zweiten Bereich hätte auch die Sonne eine wichtige Rolle gespielt und sei ein Fest der Sonnenwende gefeiert worden (Mulder 1972). Die Herbststürme mit ihrem Regen dürften aber für die Bauern ebenso wichtig wie für die Seefahrer gewesen sein (vgl. Schroer 1990). Die bei den Babyloniern, Hethitern und Ägyptern zentrale Verbindung der Sonnengottheit mit Recht und Königtum scheint in Ugarit für Šapšu selbst eher schwach ausgeprägt gewesen zu sein (aber s.u. zu Saḥar und Salim). Wer in der Korrespondenz den ägyptischen oder hethitischen König als šapšu "Sonne" anspricht (UgT S. 493, Nr. 2468), paßt sich den Gepflogenheiten der Adressaten an.

Es besteht kein Zweifel, daß Parallelen aus Ugarit und anderen nordsyrischen Städten⁸ für das Verständnis altkanaanäischer⁹ und altisraelitischer Befunde wie auch für das Verständnis von biblischen Texten von großer Hilfe sein können. Auch wir werden in diesem Beitrag auf Texte und Bilder aus der nordsyrischen Handelsmetropole zurückgreifen. Ausgangspunkt jeder religionsgeschichtlichen Forschung muß jedoch der lokale Befund oder die lokale Überlieferung sein. Sie allein rechtfertigen - jeweils in einem zweiten Schritt - die Benutzung von 'Parallelen' aus geographisch und/oder zeitlich weiter entfernten Räumen (vgl. GGG §5). Die selbstverständliche Annahme ugaritischer Verhältnisse in Palästina bzw. Jerusalem empfiehlt sich aus geographischen, politischen und chronologischen Gründen nicht.

Ein Blick auf die Karte zeigt, daß Jerusalem nicht näher bei Ugarit liegt als bei den viel älteren Kulturzentren von Memphis und Heliopolis (ca. 500 km Distanz). Geographische Distanz sagt, für sich allein genommen, freilich nicht viel aus: Große und bedeutende Zentren haben in Blütezeiten einen weiten Ausstrahlungsbereich, sofern die politischen Verhältnisse weitreichende Kontakte zulassen. Die palästinische Archäologie hat in spätbronzezeitlichen Schichten Objekte zutage gefördert, die von viel weiter als aus Ugarit, z.B. aus dem hethitischen Reich (s.u. Abb. 2) nach Kanaan gekommen sind. Wichtiger als das Argument der geographischen Distanz ist deshalb die Tatsache, daß Palästina und damit Jerusalem in der Mittleren Bronzezeit II B (ca. 1800-1550) unter starkem ägyptischem Einfluß und in der Späten Bronzezeit (ca. 1550-1150) direkt unter ägyptischer Oberherrschaft standen. Während der ganzen Blütezeit Ugarits hatten kanaanäische Städte mit der nordsyrischen Hafenstadt eher geringen¹⁰, mit Ägypten aber einen sehr intensiven Kontakt. Für das spätbronzezeitliche Jerusalem sind Beziehungen mit Ugarit gar nicht, mit Ägypten aber sehr gut dokumentiert. Gegen Ende des 2. Jts. entglitt Kanaan dann zwar der ägyptischen Herrschaft, aber in die gleiche

⁸ Das wachsende Corpus nicht-ugaritischer Texte aus dem bronzezeitlichen Nordsyrien zeigt, daß wir auch dort nicht von *einem* überall gleichen religiösen Symbolsystem ausgehen dürfen, sondern mit lokalen und regionalen Eigenheiten rechnen müssen. Aufgrund neuerer Textfunde ist in den letzten Jahren v.a. die Stadt Emar vermehrt in die Diskussion gebracht worden (vgl. Huehnergard/Margueron 1993).

⁹ Es sei daran erinnert, daß weder Ugarit noch Alalach oder Emar zum territorial klar auf Süd- und Mittelsyrien beschränkten Raum Kanaan gehört haben.

¹⁰ Ein unzweideutiges Dokument ist der Brief aus dem 13. Jh. aus Ugarit, der 1980 in Afek gefunden wurde (Owen 1981; Singer 1983).

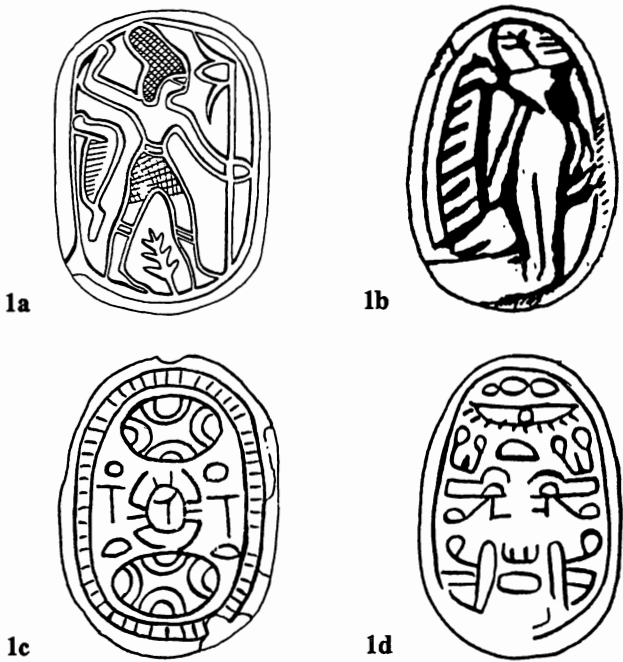
Zeit fällt auch der definitive Untergang Ugarits. Von Ugarit konnten nach dessen Zerstörung um 1200 keine kulturellen Impulse mehr ausgehen, wogegen Memphis mit seinem großen Ptah-Tempel eine religiöse Metropole blieb, deren Ausstrahlung noch im 1. Jt. weit über das Nildelta hinausreichte¹¹. Und Heliopolis erscheint in der hebräischen Bibel nicht nur mit seinem ägyptischen Namen אֶוֹן (Gen 41,45.50; 46,20; vgl. Ez 30,17), sondern in Jer 43,13 auch als בֵּית שֶׁמֶשׁ "Haus/Tempel des Sonnengottes"¹² und vermutlich in Jes 19,18 als עִיר הַחֶרֶס "Stadt der Sonne"¹³. Nun ist religiöse Sonnensymbolik zweifellos nicht ein auf Ägypten beschränktes Phänomen, wenngleich sie in Ägypten eine ganz besondere Ausprägung erfahren hat und mit besonderer Intensität gepflegt worden ist. Aber die Erkenntnis, daß die religiöse Ausstrahlung von Heliopolis offenbar bis in die biblischen Texte reicht, läßt jedenfalls die Frage aufkommen, ob und wie auch das religiöse Symbolsystem des kanaanäischen und israelitisch-judäischen Jerusalem solar geprägt war¹⁴.

¹¹ Zur Bedeutung von Ptah auf Skarabäen im spätbronzezeitlichen Palästina vgl. Keel 1989; in der Eisenzeit ist Ptah nicht mehr im gleichen Maße präsent, dafür treten Sachmet und Nefertem und in der Amulettkunst v.a. die Patäkenfigürchen (über 200 Belege) in den Vordergrund (vgl. GGG §202 und demnächst Herrmann 1994).

¹² Die Hebraisierung, die dem griechischen Namen "Heliopolis" entspricht, aber den Tempel mehr als die Stadt in den Vordergrund stellt, geht auf die jüdischen Auswanderer des 6. Jhs. zurück, die die fremde Umgebung in vertraute Kategorien zu fassen versuchten.

¹³ עִיר הַחֶרֶס - das hebräische Äquivalent zu "Heliopolis" - lesen zwei Handschriften aus Qumran (1QJes^a, 4QJes^b) mit einigen jüngeren Manuskripten, analog die Vulgata und die Arabica; Symmachus hatte πολις ηλιου , und auch der Targum stützt mit בֵּית שֶׁמֶשׁ diese Lesart. Die griechische Übersetzung bietet aber nicht etwa Ηλιοπολις , sondern Πολις-ασεδεα , was auf hebr. עִיר הַצֶּדֶק "Stadt der Gerechtigkeit" zurückzuführen ist, eine Bezeichnung, die in Jes 1,26 MT/1QJes^a für das frühere, ideale Jerusalem verwendet wird. עִיר הַחֶרֶס stellt wohl die ursprünglichere (palästinische) Lesart dar, עִיר הַצֶּדֶק dürfte eine an 1,26 anknüpfende (ägyptische) Lesart sein; der im 2. Jh. in Ägypten arbeitende Übersetzer, dem wir Πολις-ασεδεα verdanken, wird damit die im Gau Heliopolis liegende Stadt (Leontopolis) gemeint haben, wo um 150a ein jüdischer Tempel (als neues Jerusalem?) gegründet wurde (vgl. dazu und zur textkritischen Problematik der Stelle insgesamt van der Kooij 1981, 52-55; Barthélemy 1986, 143-150). In unserem Zusammenhang entscheidend ist erstens die Tatsache, daß man in Palästina einen hebraisierten Namen von Heliopolis verwendete, was eine relativ enge Vertrautheit mit der Stadt bzw. ihrem Renommée voraussetzt, zweitens die Sinnachse Heliopolis - עִיר הַצֶּדֶק - Jerusalem.

¹⁴ Solare Aspekte der Jahwe-Religion sind in der Forschung immer wieder diskutiert worden. Auf die jüngeren Studien von Stähli (1985) und Smith (1990, 115-124) sei besonders hingewiesen. Sie diskutieren auch ältere Arbeiten zum Thema, gehen freilich ganz andere Wege als den hier im folgenden beschrittenen. Da sie nicht bzw.



2. Religiöse Sonnensymbolik im bronzezeitlichen Jerusalem

2.1 Kanaanäisches

Die ältesten religionsgeschichtlich relevanten Spuren aus Jerusalem sind ein gutes Dutzend Skarabäen aus der Mittleren Bronzezeit II B. Diese dokumentieren bereits deutlich die beiden Kraftfelder, denen Jerusalem von Anfang an ausgesetzt war: Das Bild vom Vegetations- und Wettergott (Abb. 1a) und das von seiner Partnerin, der Zweiggöttin (Abb. 1b), repräsentieren typisch vorderasiatische Konzepte: der Skarabäus als Bildträger und als Dekorationsmotiv (Abb. 1c), die geflügelte Sonnenscheibe (Abb. 1d) usw. signalisieren den Einfluß des ägyptischen Sonnenkultes.

Neben der zu jener Zeit in Vorderasien sehr weit verbreiteten Vorstellung vom Wettergott und der Zweiggöttin scheinen für Jerusalem auch Beziehungen zu vorderasiatischen bzw. autochthone Astralkulte typisch gewesen zu sein. Seit ihrer Gründung um 1800 heißt die Stadt *uru-šālimu(m)* bzw. (kanaanäisch-hebräisch) *yərûšālim*, wie die ägyptischen Ächtungstexte zeigen. Dieser Name heißt wohl "Gründung Šalims", wobei das Element Šalim sehr wahrscheinlich den Gott der Abenddämmerung und des Abendsterns meint.

Der Gott Šalim ist von seinem Zwilling Bruder Šahar, dem Gott der Morgenröte, kaum zu trennen. Ein berühmter Text aus dem spätbronzezeitlichen Ugarit schildert sehr drastisch Zeugung und Geburt der beiden Gottheiten (KTU 1.23). Sie geschehen in Gegenwart des Königs und der Königin und haben somit, wie der ägyptische Sonnenkult, stark dynastische Konnotationen. Nach der Geburt wird der "Frau Sonne" (*lšpš rbt*) und den Sternen (*lkbkbm*) ein Opfer dargebracht. Vor wenigen Jahren ist bei Revadim im Sorektal, ca. 35km westlich von Jerusalem, eine Terrakottaplakette

kaum mit archäologisch erhobenen Befunden aus Palästina arbeiten, stoßen sie auch nicht zu einer eigentlich religionsgeschichtlichen Betrachtungsweise durch. Von einer breit angelegten Arbeit von B. Janowski zum Thema "Gottes Hilfe am Morgen" ist bislang der erste, das altorientalische Hintergrundmaterial diskutierende Band erschienen (1989), der u.a. mit den Fragen schließt: "Wie ist diese Aussage [d.ü. Jahwes Hilfe für die Gottesstadt beim Anbruch des Morgens, Ps 46,6] der Jerusalemer Kulttradition und deren Konzeption des universalen, welterhaltenden Wirkens Jahwes zugeordnet? (...) Lassen sich anhand einer Rekonstruktion der vorisraelitisch-kanaanäischen Gestirnsverehrung (und eventuell des Sonnenkults) auch die Ursprünge des Morgenmotivs im Alten Testament religionsgeschichtlich präzisieren?" (a.a.O. 187). Die folgenden Überlegungen sollen zur Klärung der Frage beitragen, "wann und wo altorientalische Sonnengott-Traditionen (...) dem Jahweglauben integriert wurden und

gefunden worden, die zwischen 1350 und 1250 zu datieren ist und eine Göttin mit stark betontem Mutterschoß zeigt, die an jeder Brust einen Säugling hat. Ein Fragment einer identischen Figur ist in Afek zutage getreten. P. Beck, der wir die Erstpublikation der Terrakotten verdanken, führt als Parallele eine bekannte Elfenbeinschnitzerei aus Ugarit an, die eine vierflügelige Göttin mit zwei jungen Männern an ihren Brüsten zeigt (Winter 21983, Abb. 409). Die Elfenbeinschnitzerei ist mit guten Gründen in die Zeit Amenophis' III. (1390-1353) datiert worden (Ward 1969, 226f). R. du Mesnil du Buisson (1973, 178-182) hat die Elfenbeinschnitzerei als Darstellung von Sahar und Salim gedeutet, die an ihrer Mutter saugen. Beck lehnt diese Deutung ab, da in KTU 1.23 von *zwei* Göttinnen und Gemahlinnen Els, Atirat und Rahmay, die Rede sei (1986, 31). Allerdings wird diskutiert, ob Atirat und Rahmay als zwei verschiedene Göttinnen oder nur als zwei Aspekte *einer* Göttin zu verstehen seien¹⁵, in welchem Falle Rahmay "Mutterschoß" ein Epithet Atirats wäre¹⁶, die an anderer Stelle ja *gnyt ilm* "Erschafferin der Götter" bzw. *üm ilm* "Mutter der Götter" genannt wird (zur Diskussion vgl. GGG §44 mit Abb. 82). Bild- und Textüberlieferung sind hier offenbar wie so oft (in Ugarit wie anderswo) nicht genau symmetrisch, die Bilder zeigen jedenfalls nur *eine* Göttin. Auf der billigen Terrakotte aus dem Sorektal stehen kumulativ die beiden Aspekte "Schoß und Brüste" im Vordergrund (vgl. den Segen von *וְרַחֵם וְשָׂרָה* in Gen 49,25), auf dem höfischen Elfenbein aus Ugarit der Aspekt der Herrin. Die säugende Göttin (wohl Atirat) ist dort wie die ägyptische Hathor mit Kuhhörnern ausgestattet, zwischen denen eine Sonnenscheibe hethitischen Stils erscheint. Uranische Konnotationen erhält die Göttin auch durch die vier Flügel, die Ward auf hurritischen Einfluß zurückführt (1969, 225 A. 2).

2.2 Hurritisch-Hethitisches

Der Stadtfürst von Jerusalem zur Zeit Amenophis' III. (1390-1353) und/oder des IV. (1353-1336) dürfte nach Ausweis seines in sechs Briefen (EA 285-290) erhaltenen Namens 'Abdi-Ḥeba wie viele seiner Kollegen - Šuwardata, Intaruta, Surata und andere - einer von Ägypten begünstigten hurritisch-mitannischen Herrenschicht angehört haben¹⁷. 'Abdi-Ḥeba heißt wörtlich "Diener der (Göttin) Ḥeba". Ḥebat/Ḥeba ist im westhurritischen Pantheon die Partnerin des Wettergottes Teššup. Im Mitanni-Reich scheint sie zwar nicht zum Pantheon der großen Gottheiten gehört zu haben, doch wurden Namen

inwiefern sie »ein wichtiges Movens in der Geschichte des Jahweglaubens« [Stähli 1985, 46] darstellten" (Janowski 1989, 190).

¹⁵ Vgl. zum Aspekt der betonten Doppelungen in KTU 1.23 bes. Hettema 1989-90.

¹⁶ Vgl. den Gebrauch von hebr. *raḥam* "Schoß" als Appellativum für "Frau" in Jdc 5,30 (HAL IV 1136 s.v. *רחמה).

¹⁷ Wiederholt und betont stellt sich 'Abdi-Ḥeba als *lú-ú-ú* (< äg. *we'u*) "Soldat" des ägyptischen Königs vor (EA 285,6; 287,69; 288,10; vgl. Moran 1987, 515 A. 1).

von Prinzen und Prinzessinnen wie später in der hethitischen Dynastie gerne mit dem Element *-heba* gebildet (Wilhelm 1982, 78f). Das hethitische Reichsheiligtum von Yazilikaya aus dem 13. Jh., wo Teššup und Heba nicht als Vegetationsgottheiten, sondern als Herr und Herrin des Pantheons auftreten, bezeugt die Wandlung der alten Mutter der Vegetation zu einer Reichsgöttin und Schutzgöttin des Kronprinzen (und d.h. der dynastischen Thronfolge). Mit der Hinwendung zum Königshaus scheint auch eine verstärkte Solarisierung einhergegangen sein¹⁸.

Welche Aspekte und Funktionen die Göttin im 14.Jh. in Jerusalem repräsentierte, ist schwer zu sagen, da sie dort abgesehen vom Namen des Stadtfürsten nicht dokumentiert ist. 'Abdi-Heba versichert dem Pharaο, den er einmal als "meine Sonne" anspricht (EA 288,1), mehrmals, nicht sein Vater und seine Mutter hätten ihn an diesen Ort gesetzt bzw. ihm das Land Jerusalem gegeben, sondern die mächtige Hand des ägyptischen Königs (EA 286,9-13; 287,25-27; 288,13-15)¹⁹. Diese Formel findet sich nur in den Jerusalemer Briefen. Man kann sie so verstehen, daß 'Abdi-Heba mit "Vater und Mutter" seine leiblichen Eltern meint, d.h. seine Position nicht dynastischer Thronfolge, sondern allein der Gunst des Pharaοs zuschreiben will (Hess 1989, 257f). Mit "Vater und Mutter" könnte aber auch das göttliche Paar gemeint sein, das die Fürsten von Jerusalem als Schutzgottheiten ihrer Dynastie verehrt haben²⁰.

¹⁸ Von einem Fall der Gleichsetzung Hebas mit einer Sonnengöttin, nämlich der Sonnengöttin von Arinna, zeugt ein Gebet von Puduheba, der Gemahlin Hattušilis III. (ca. 1265-1236; Otten 1975, 20). H. Niehr hat in der Diskussion am Berner Symposium darauf hingewiesen, daß dies der einzige Beleg für eine Solarisierung der Heba im hethitischen Raum sei. Wenn E. von Schuler von einer gelegentlichen Gleichsetzung spreche (1965, 172, vgl. 197), sei dies eine unzulässige Verallgemeinerung. G. Wilhelm ist da offenbar zuversichtlicher: "... nach Übernahme der kizzuwatnischen Theologie durch die Hethiter wurde sie [d.ü. Heba] mit der höchsten Gottheit des hethitischen Staatskultes, der Sonnengöttin von Arinna, identifiziert" (1982, 78). Ein Hinweis darauf, daß es sich doch um einen nicht ganz isolierten Fall handeln könnte, sind vielleicht einige spätluwische Reliefs, auf denen Heba einen Spiegel in der Hand hält, der evtl. als Sonnensymbol zu deuten ist (vgl. Winter ²1983, Abb. 1-10).

¹⁹ Zum Arm und zum Namen des Pharaο in den Jerusalemer Amarna-Briefen vgl. Hess 1989, 252-254. In jedem Fall ist die besondere Rhetorik 'Abdi-Hebas, auch mit dem bekannten Hinweis darauf, daß der König "seinen Namen in Jerusalem festgesetzt" habe und deshalb die Stadt nicht aufgeben könne (EA 287,60ff), ein Indiz für besonders enge Beziehungen der Stadt bzw ihres Fürsten zu Ägypten (vgl. Ockinga 1988, 58).

²⁰ Es wäre dann denkbar, daß Heba in Jerusalem unter dem Konkurrenzdruck des Pharaο zu einer großen Göttin mit uranischen und solaren Zügen aufgestiegen ist, wie

Hurritisch-hethitische Sonnensymbolik ist in Palästina durch ein einzigartiges Elfenbein bezeugt, das Teil des großen Elfenbein-Hortfundes von Megiddo Str. VII A war und im 13. Jh. in Hatti hergestellt worden ist (Abb. 2): Es zeigt eine komplexe Kosmologie in fünf Registern, zuunterst mächtige Stiere, die auf den Fundamenten der Erde stehen, dann drei Register mit Mischwesen, Berggottheiten und Atlantiden, in deren Zentrum die frontal dargestellte, nackte Saušga steht, hier wohl in ihrer Eigenschaft als (der Zweiggöttin vergleichbare) Göttin der Vegetation. Zuoberst aber dominiert eine doppelt dargestellte Gruppe mit dem von einer Flügelsonne überwölbten "Sonnengott des Himmels". Die Flügelsonne, die hier für Sonne und Himmel gleichzeitig steht, wird von janusköpfigen Mischwesen gestützt, die als Horizontwächter und Himmelsträger zu verstehen sind; in der zentralen Achse ist noch einmal ein stützender Berggott zu sehen. In unserem Zusammenhang ist das Stück aus mehreren Gründen interessant: Es dokumentiert die absolut überragende Position des "Sonnengottes des Himmels" in der durch das Elfenbein repräsentierten Kosmologie. Es verleiht dem Sonnengott ein königliches Image, insofern dieser ganz nach der Art des hethitischen Königs (seinerseits der "Sonnengott" seines irdischen Herrschaftsbereichs!) gekleidet erscheint und überhaupt nur durch die Hieroglyphe, die er in der Hand hält, als Sonnengott identifiziert werden kann. Die Verdoppelung der Sonne und die Darstellung der Horizontwächter läßt an Morgen und Abendsonne (Merismus) denken, wozu wir kanaanäisch Sahar und Salim (s.o.) assoziieren können. Gegenüber dem mittelbronzezeitlichen Gleichgewicht von Gott und Göttin frappt hier die Dominanz männlicher Herrschafts- und Kraftsymbolik (königlicher Sonnengott, Stiere), der gegenüber die Göttin als geheimnisvolle Macht des Wachsens und Gedeihens stark in den Hintergrund gedrängt erscheint. Dies liegt im 13. Jh. durchaus auf der Linie der Zeit (GGG Kap. IV). Schließlich erinnert der die Horizonte stützende Berg, trotz seiner Kleinheit eine Art Weltenachse, an die in Jerusalem mit dem Zion verbundene Weltenbergthematik²¹.

sie die Göttin auf der oben genannten Elfenbeinschnitzerei aus Ugarit auszeichnen, die als Mutter von Sahar und Salim verehrt worden sein dürfte.

²¹ Vgl. zu diesem Elfenbein die jüngst von Alexander (1991) vorgelegte Studie, der eine ausführliche ikonologische Interpretation aus der Perspektive der Herstellerkultur präsentiert. "Middle Bronze Age speculation, at the beginning of the second millenium, recognized the necessary pairing of earth and water for agricultural success. Now, Late Bronze thinking enlarges the group by incorporating the sun. (...) Clearly, the Sungod dominates in the ivory, and the Stormgod is present only in his attributive animals [d.h. den Stieren], while some of his watery symbolism is assumed by Saušga. Water, like earth, is subordinated to the power of the sun. (...) At the top, heaven is identified by hieroglyphs and images of large size that state the dominant power of the Sungod of Heaven, a parallel to the position of the great king in Hittite political affairs" (ebd. 178f). "An old relationship between the Sungod and the king facilitated the development of an image that could represent the deity and at the same time enhance the stature of the ruler" (ebd. 179, A. 24; vgl. 182).

2.3 Ägyptisches

In Jerusalem dürften die astralen und besonders die solaren Aspekte der lokaldynastischen hurritisch-mitannischen Tradition, wenn denn solche tatsächlich existierten, durch die ägyptische Oberherrschaft, die spätestens 1457 mit dem Sieg Thutmosis' III. (1479-1426) über eine Koalition kanaanäischer Stadtfürsten bei Megiddo einsetzte, stark gefördert oder vielleicht auch eigentlich geschaffen worden sein. Ein Skarabäus aus einem kanaanäischen Familiengrab auf dem Ölberg trägt den Thronnamen Thutmosis' III. *Mn-hpr-r* "Es bleibt die Werdekraft des (Sonnengottes) Re"; die Sonnenscheibe ist doppelt geschrieben und so besonders betont (Abb. 3a). Im Refaïmtal, ebenfalls ganz in der Nähe Jerusalems, wurde ein Skarabäus Amenophis' III. mit dessen Thronnamen *Nb-m3^ct-r* "Herr der rechten Ordnung ist (der Sonnengott) Re" gefunden; die Uräen, die die königliche Namenskartusche umgeben, verleihen ihr Sonnencharakter (Abb. 3b).

Trotz der Wirren der Amarnazeit blieb die ägyptische Herrschaft in Jerusalem auch im 13. Jh. bestehen. Ebenfalls aus dem Refaïmtal stammt der typisch ramessidische Skarabäus, der den von einem geflügelten Uräus geschützten Sonnengott und den Königssphinx zeigt. Schließlich finden wir die Verbindung des Sonnengottes mit Recht und Ordnung auch im Thronnamen Ramses' II. (1279-1213) *Wsr-m3^ct-r* "Mächtig ist die rechte Ordnung des (Sonnengottes) Re", der in Palästina auf zahlreichen Skarabäen und ähnlichen Siegelamuletten belegt ist. Diese ägyptische Tradition der engen Verbindung zwischen dem Sonnengott (*r*), der personifizierten rechten Ordnung (*m3^ct*) und dem König dürften nicht ohne Wirkung auf die religiösen Vorstellungen des spätbronzezeitlichen Jerusalem gewesen sein, und zwar umso mehr, als wir in der Gegend von Jerusalem substantielle Hinweise auf einen autochthonen Sonnenkult finden.

2.4 Wiederum Kanaanäisches

Nachweislich vorisraelitisch sind kanaanäische Ortsnamen wie *bēt-šemeš* "Haus/Tempel der Sonnengottheit", *ēn-šemeš* "Quelle der Son-

nengottheit", wahrscheinlich vorisraelitisch ist die in Gen 19 überlieferte Erzählung von Sodom am Toten Meer.

Ebenso innig, wie mit dem ägyptischen Sonnengott die personifizierte rechte Weltordnung *m3ʿt* verbunden ist, sind mit dem vorderasiatischen Šamaš/Šemeš "Recht und Gerechtigkeit" (akk. *kittu* und *mēšaru*, hebr. *sedeq* und *mīšôr* bzw. *sedeq* und *mīšpat*) liiert²². Wenn der Sonnengott am Morgen erscheint, hält er Gericht. Das ist eine im Alten Orient und in der Bibel weit verbreitete Vorstellung (Janowski 1989). Manche Einzelzüge der Geschichte von Sodom (Gen 19) sind ohne diese Vorstellung nicht zu verstehen (Keel 1979). Die Zerstörung Sodoms und die Verschonung Zoars reflektieren den krassen Gegensatz von öder, salziger (und d.h. verfluchter) Landschaft neben paradiesischen Oasen (Palmen). Wie in zahlreichen verwandten Sagen dient die Erzählung von einem göttlichen Strafgericht über den verwüsteten Teil als Ätiologie für den Gegensatz: Im verwüsteten Teil gab es einst eine verbrecherische Stadt. Deren schlechter Ruf drang zu der Gottheit, die als Wahrerin des Rechts angesehen wird. Diese läßt den Zustand der Stadt durch zwei Gottesboten (vielleicht die genannten "Recht" und "Gerechtigkeit") überprüfen. Das verbrecherische Wesen der Stadt wird in der Nacht, wenn die Übeltäter wirken können, offenbar. Der einzige Gerechte aber und seine Familie werden aus der Stadt herausgeführt. Beim Aufsteigen der Morgenröte (hebr. *šahar*, s.o. zu Šahar und Šalim), beginnen die Boten, den Gerechten und seine Familie zu drängen. Warum das? Deshalb, weil der Sonnengott bei seinem Erscheinen Gericht halten wird²³. Tatsächlich wirft der richtende Gott dann Feuer und Schwefel auf die verbrecherische Stadt und zerstört sie.

Erzählungen wie die vom richtenden Eingreifen des Sonnengottes in Sodom (und Gomorrha) dürften kaum auf Jerusalem beschränkt gewesen sein (vgl. Am 4,11), waren dort aber offensichtlich allgemein bekannt (vgl. Jes 1,7.9f; 3,9). In Gen 19 heißt dieser Gott nun Jahwe, ursprünglich hieß er wohl Šemeš oder Šedeq. Die Bedeutung des Gottes Šedeq für die Religionsgeschichte Jerusalems ist schon seit langem erkannt worden²⁴. Auf eine Jerusalemer Šedeq-Tradition wei-

²² S.u. Anm. 24.

²³ Vgl. auch das Drängen des mit einem Dämon kämpfenden Jakob beim Aufsteigen der Morgenröte in Gen 32,27.

²⁴ Ergänzend zu der von Keel 1993 in Abschnitt 7 genannten Literatur zu *sedeq* usw. vgl. Niehr 1984; 1986, 338-351; Fleischer 1989, 338-342. Beide Autoren nehmen eine

sen die Königsnamen *ʿadonî-ṣedeq* "(Mein) Herr ist Ṣedeq" (Jos 10,1.3) und *malkî-ṣedeq* "(Mein) König ist Ṣedeq" (Ps 110,4; Gen 14,18) hin. Ob sie wirklich vorisraelitisch sind, wie die Texte vorgeben, läßt sich nicht mehr feststellen. Aber auch *ṣādôq*, der Name des von David in seinen Dienst übernommenen Jerusalemer Oberpriesters, ist von Ṣedeq wohl nicht zu trennen. In Jes 1,26 wird das frühere und das erwartete Jerusalem als עִיר הַצֶּדֶק "Stadt Ṣedeqs (bzw. der Gerechtigkeit)" titulierte (vgl. auch A.13).

3. Eine frühe Auseinandersetzung zwischen Jahwe, dem kriegesischen Wettergott, und der Jerusalemer Sonnengottheit?

Die deutsche Forschung hat im Gefolge von A. Alt das vorisraelitische Jerusalem und damit auch die Bedeutung seiner Traditionen stark abgewertet²⁵. Alt nannte das Jerusalem der ausgehenden Spätbronze- und der Frühen Eisenzeit eine "überlebte Größe", einen "verkümmernde(n) Stadtstaat, der längst für den Gnadenstoß reif war" (1925, 13f). H. Donner hat die Tradition mit der Bezeichnung "ephämeres Jebusiternest" weiter geführt (1982, 197). Aber diese Abwertung dient nur im Sinne der dialektischen Theologie der größeren Ehre Davids bzw. Jahwes und Israels. Die Grabungen von K. Kenyon und Y. Shilo haben gezeigt, daß im Areal G in der ausgehenden Spätbronze- bzw. Frühen Eisenzeit (Shiloh Str. 16) mächtig gebaut worden ist. Und Jerusalem war damals mit seinen schätzungsweise 2000 Einwohnern und Einwohnerinnen weit und breit die größte Siedlung auf dem zentralen Gebirgsrücken²⁶.

In diese Zeit verlegt die bibelinterne Chronologie die erste Auseinandersetzung zwischen Israeliten (Efraïmiten, Benjaminiten) und Jerusalem (Jos 10). Jos 10 hat deutlich drei Themen, die in drei Ab-

Südreichtradition zum Thema "Recht und Gerechtigkeit" an, die ihre Wurzeln in Jerusalem habe.

²⁵ Ausgenommen die angeblich vor-israelitischen Jerusalemer El- und El-^cEljon-Traditionen - die freilich für das vor-israelitische Jerusalem gar nicht dokumentiert sind.

²⁶ Alt hatte seine Zurückhaltung vor einer Überschätzung der Position Jerusalems - lange vor den Ausgrabungen - mit der Unsicherheit der Quellenlage begründet. Heute wissen wir dank Grabungen und Surveys mit Gewißheit, daß es bis Hebron keinen Ort gab, der mit Jerusalem auch nur entfernt hätte rivalisieren können.

schnitten (V.1-15, 16-27, 28-43) behandelt werden; ihre gewaltsame Verknüpfung durch das Deuteronomistische Geschichtswerk (Weimar 1976, 51) dient dem Zweck, Josua, der überlieferungsgeschichtlich sekundär in diesen Zusammenhang eingedrungen sein dürfte, in einem großen Feldzug ganz Südpalästina erobern zu lassen. Ursprünglich handelte 10,1-15 von einer sehr begrenzten Auseinandersetzung zwischen Israeliten und Gibeoniten einerseits und Jerusalem andererseits²⁷.

Wir verzichten darauf, den Wortlaut einer ursprünglichen Grund-erzählung hervorzaubern zu wollen²⁸. Adonizedek von Jerusalem will gegen ein Arrangement (es braucht nicht das in Jos 9 erzählte zu sein) israelitischer Elemente mit Gibeon vorgehen, das dazu führte, daß die Israeliten mitten unter den Bewohnern Gibeons waren. Die Situation erinnert an das in den Amarna-Briefen von den Stadtfürsten häufig beklagte Zusammengehen einzelner Städte mit Elementen, die dort als *Ḫabiru* ("Banditen") erscheinen. Das in V.2 genannte Königreich (*ממלכה*), zu dessen großen Städten Gibeon gehört, kann nur das von Jerusalem sein. Die Mobilisierung der Verbündeten, wie sie dann in V.3-9 erzählt wird, ist im Wortlaut stark von der Verknüpfung des Grundbestands von Jos 9...10,16-43* mit 10,1-15 geprägt. Der Zu-

²⁷ Der zweite Abschnitt hatte das Schicksal von fünf namenlosen Königen in einer Höhle bei Makkeda zum Gegenstand, der dritte Abschnitt berichtete von der Eroberung von fünf oder sechs Städten in Südpalästina. Der nicht ganz konsequent durchgeführte Versuch, die in den verschiedenen Teilen genannten Könige bzw. Städte zur Deckung zu bringen, läßt vermuten, daß in den V.1-15 nur Adonizedek von Jerusalem ursprünglich ist, die vier Könige, die ihn unterstützen, aber aus V.16-27 stammen und erst in Analogie zu ihm mit Eigennamen versehen worden sind (wobei z.B. der König von Eglon in V.3 mit Debir einen Ortsnamen bekommen hat).

²⁸ P. Weimar hat versucht, in Jos 10 eine Grundschrift ohne Jerusalem zu finden (V.1aa*2aa/8a.9a/10aba; 1976, 57-59): In ihr sei erzählt worden, die Israeliten hätten mit Schrecken vernommen(!), daß die Stadt Gibeon inmitten ihres Gebietes liege. Sie hätten sich aufgemacht und Gibeon in einem Jahwe-Krieg vernichtet. Weimar hat seine vermeintliche Grundschrift aber hauptsächlich aus Materialien einer sekundären Gestaltung gewonnen, die ihn überdies zwingt, einen ursprünglichen Zusammenhang zwischen der (den) Grundschrift(en) von Jos 9 und 10 anzunehmen. Aber es entsteht dabei in Jos 10 nicht nur eine 'blutleere', sondern auch eine in keiner Hinsicht überzeugende Erzählung. Die Ausgangssituation ist geradezu grotesk, und der Schluß ist noch weniger plausibel. Der Angriff auf eine Stadt endet nicht mit der Flucht ihrer Bewohner, sondern mit der Zerstörung der Stadt (vgl. z.B. Jos 6,24; 8,28). Weimar selbst stellt fest, daß sich in der von ihm rekonstruierten Grundschrift kaum konkretes Material findet. "Nur die Nennung Gibeons kann hier angeführt werden. Die Darstellung der Geschichte wird fast ausschließlich mit Formeln und Wendungen bestritten, die in den Bereich des Vorstellungskomplexes der Jahwekriege gehören" (ebd. 59).

sammenstoß zwischen Jerusalem (und seinen Verbündeten) einerseits und Israel und den Bewohnern von Gibeon andererseits findet zunächst bei Gibeon statt. Am konkretesten wird die Erzählung aber dort, wo es dann um die Verfolgung der Besiegten bzw. das Freikämpfen der Steige von Bet-Horon geht. Die Steige spielt nicht nur in der Prosaerzählung in V.10f, sondern auch in dem Gedichtfragment V.12 aus dem "Buch des Aufrechten"²⁹ (ספר הישר V.13) eine wichtige Rolle³⁰. Die Steige von Bet-Horon bildete im Altertum die wichtigste Verbindung zwischen Jerusalem und der Küstenebene (Dorsey 1991, 181-184). Schon in der Amarnazeit war sie einer der Streitpunkte zwischen dem Stadtfürsten von Jerusalem und den Ḫabiru³¹. Ihre Bedeutung für Jerusalem läßt die Nennung Adonizedeks im Zusammenhang von Jos 10,1-15 als durchaus plausibel erscheinen.

Für uns entscheidend ist die Darstellung göttlicher Hilfe für Israel in den V.11-14. In der Fortsetzung der Prosaerzählung in V.11 kämpft Jahwe an der Steige von Bet-Horon als Wettergott gegen Adonizedek von Jerusalem und seine Verbündeten. Zunächst ist von Steinblöcken die Rede (אבנים גדלות; Ätiologie für Steinblöcke in der Gegend?), dann von Hagelsteinen (אבני הברד); vielleicht liegt eine doppelte Überlieferung vor³². Daran schließt das Zitat aus dem "Buch des Aufrechten" an. Es lautet:

שמש בגבעון דום	12bβ	"Sonne, bei Gibeon, verstumme,
וירח בעמק אילון	12bγ	und Mond, im Tal von Ajalon."
וידם השמש וירח עמד	13aα	Da verstummte die Sonne,
		und der Mond stand still,
עד-יקם גוי איביו	13aβ	bis er Rache genommen hatte
		am Volk seiner Feinde.

²⁹ Das "Buch des Aufrechten" bzw. "des Liedes" (השיר bzw. הישר) scheint eine alte Sammlung von Liedern und Gedichten gewesen zu sein, aus der auch in II Sam 1 (vgl. V.17; Klagelied Davids auf Saul und Jonatan) und wahrscheinlich auch in III Reg 8,53G (Tempelweihspruch Salomos, s.u. Abschnitt 4) zitiert wird.

³⁰ Die Abfolge "Gibeon - Ajalon" markiert Anfang und Endpunkt der Steige.

³¹ In EA 287,54-59 beklagt sich 'Abdi-Heba, daß eine seiner Karawanen bei Ajalon ausgeplündert worden sei. Die in EA 290,12-18 genannte Ortschaft É NIN.URTA, die zu den Ḫabiru abgefallen sei, ist vielleicht mit Bet-Horon zu identifizieren (so Kallai/Tadmor 1969), doch liegen auch verschiedene andere Vorschläge vor (vgl. zuletzt Na'aman 1990, 252f: Bet-Anat).

³² Zahlreiche Kommentare insistieren einseitig auf dem Hagel und warten häufig mit meteorologischen Details auf (z.B. Bowling/Wright 1982, 282; Butler 1983, 116; vgl. auch Görg 1991a, 50). Zu Steinen und Hagel als Kampfmittel der Götter vgl. Weinfeld 1983, bes. 140f.

Der jetzige redaktionelle Kontext suggeriert in V.12abα.13aγb-14, die Verse als Gebet Josuas an Jahwe zu verstehen, das Jahwe veranlaßt habe, die Sonne und den Mond stillstehen zu lassen, so daß den Israeliten genug Zeit blieb, ihre Feinde zu verfolgen und Rache zu nehmen³³. Aber die poetischen V.12bβγ sind kein Gebet, sondern ein Befehl, der von Jahwe an Sonne und Mond ergeht³⁴. Der Sinn dieses Befehls war ursprünglich auch nicht, einfach stillzustehen und damit die Zeit zu verlängern. דָּמָם, das in Jahwes Befehl allein steht, bedeutet "verstummen, sich still und starr verhalten, wirkungslos sein". In Ex 15,16 wird das Wort von den Mächtigen Edoms, Moabs und den Kanaanäern gebraucht und gesagt: "Schrecken und Furcht überfiel sie, sie erstarrten zu Stein (יָדָמוּ כָאֶבֶן) vor der Macht deines Arms, bis hindurchzog, Jahwe, dein Volk, das du erworben hast." Wie die Fürsten Edoms und Moabs machtlos zusehen mußten, so sollten Sonne und Mond auf Befehl Jahwes auf der Steige von Bet-Horon zur Tatenlosigkeit verurteilt werden. Das עָמַד in Vs. 13aα interpretiert im Parallelismus das דָּמָם und ergänzt es um den Aspekt der gebannten Fixiertheit und Bewegungslosigkeit (vgl. dazu Hab 3,11). Da es metrisch überfällig zu sein scheint (Noth 1953, 65 u.a.), handelt es sich vielleicht um einen redaktionellen Zusatz, der zu V.13bα überleitet (וַיַּעֲמֵד הַשֶּׁמֶשׁ).

Gegenüber der Prosaerzählung in V.11, in der Jahwe als Wettergott auftritt, wird im Gedicht der Aspekt der kosmischen 'Naturgewalt' Jahwes weniger betont. Dafür wird stärker die Rolle des rächenden Krieger hervorgehoben, und auch in der Befehlsgewalt Jahwes gegenüber anderen kosmischen Mächten tritt der Aspekt des Soziorphismus stärker hervor³⁵. Der kriegerische Wettergott Jahwe

³³ Weinfeld 1983, 146f bietet dazu eine Parallele aus der Ilias (II 412-415). Daß die spezifisch ägyptische Variante der Vorstellung von der rechtssichernden Rolle des Sonnenlaufs auf die sekundäre Interpretation von V.12-14 als einem Stillstehen der Sonne Einfluß genommen haben soll (Görg 1991b, bes. 353-355), ist ganz unwahrscheinlich. Das Stillstehen der Sonne הַשֶּׁמֶשׁ בָּחֲצִי kann doch wohl kaum mit dem Sieg Res über Apophis in Beziehung gebracht werden, sondern erklärt sich aus der Tatsache, daß die für die Verlängerung des Tages notwendige Unterbrechung des Sonnenlaufs am besten im Zenit geschieht und nicht beim Aufstieg oder Abstieg der Sonne.

³⁴ Vgl. nebst vielen anderen Bowling/Wright 1982, 283: "Yahweh is subject".

³⁵ Der Unterschied wäre allerdings weniger groß, wenn דָּמָם als "nicht scheinen" und der ganze Vorgang als atmosphärische Verdunkelung zu interpretieren wäre (so Alfrink 1949, 263; Noth 1953, 65; Margalit 1992, 479f). Zur Dunkelheit als der Sphäre des von schwarzen Gewitterwolken umgebenen Wettergottes siehe gleich I Reg 8,12 (עֲרֵפֶל).

verwies Sonne und Mond (bzw. Sonnen- und Mondgottheit) in die Schranken und 'verdonnerte' sie zur Untätigkeit. Vielleicht liegt der Sinn des Befehls darin, daß Jahwe Sonne und Mond daran hindern wollte, den Jerusalemern und ihren Verbündeten zu helfen. Sonne und Mond wären dann wohl als astrale Schutzgottheiten Adonizedeks bzw. Jerusalems zu verstehen³⁶. Aber der Text kann auch anders interpretiert werden, nämlich wie in Hab 3 im Sinne einer Übermachtsdemonstration Jahwes in einer Gewittertheophanie, einer brachialen Übermacht, die die Elemente aus den Fugen brechen läßt und der selbst die feste Ordnung der Gestirne nichts mehr entgegenzusetzen hat (vgl. *יְרַח עֲמַר זְבוּלָה* < שמש... > in Hab 3,11). Tritt der mit Wolken die Erde verdunkelnde und mit Hagel seine Feinde erschlagende Sturmgott in Aktion, dann hat nur noch er das Sagen (bzw. das Wetter)! Jes 28,21 erinnert ausdrücklich an diese Machtdemonstration ("wie im Tal von Gibeon tobt er..."³⁷) und macht deutlich, daß Jahwes befremdliche "Arbeit" (*מַעֲשֵׂיהוּ*, *עֲבָדָתוֹ*) in Bedrohungssituationen und Krisenzeiten zunächst einmal in solch kriegerischer Tätigkeit als Wettergott besteht.

Als dieser - bekanntlich nicht-autochthone und somit im kanaanäischen Pantheon ohnehin nicht integrierte³⁸ - Gott im 10. Jh. mit David in Jerusalem an die Spitze der neuen Staatsmacht in Jerusalem gelangte, erforderte dies notwendigerweise eine Verhältnisbestimmung gegenüber den lokalen Gottheiten, nicht zuletzt auch gegenüber der Jerusalemer Sonnengottheit.

³⁶ Es ist verschiedentlich die These aufgestellt worden, Šemeš sei die Schutzgottheit von Gibeon gewesen, so z.B. Dus 1960, bes. 355f; Blenkinsopp 1972, 50. Es ist durchaus möglich, vielleicht sogar wahrscheinlich, daß der Sonnengott nicht nur in Jerusalem, sondern auch in Gibeon verehrt worden ist, zumal wenn Gibeon eine bedeutende Stadt der *ממלכה* von Jerusalem war (s.o.). In Jos 10 ist aber von einer besonderen Affinität des Sonnengottes zu Gibeon nicht die Rede.

³⁷ Daß ein kriegerisches Toben im Gewitter gemeint ist, zeigt der erste Stichos: "wie am Berg Perazim erhebt sich Jahwe (*קוים*)"; vgl. dazu, was von Jahwe in II Sam 5,20 in Nachfolge des *בַּעַל-פְּרָזִים* gesagt wird: "Jahwe hat meine Feinde vor mir her durchbrochen, wie Wasser einen Damm durchbricht".

³⁸ Vgl. zur Herkunft Jahwes aus Nordwestarabien Knauf 1988, 43-63.

4. Jahwe in Jerusalem und die Ausbürgerung der Sonnengottheit

4.1 Der alte Tempel und die neue Weihe

Die Überlieferung vom Kauf der Tenne des Jebusiters Arawna (< hurrit.-heth. *ariwanni* "frei, adelig") und dem Bau eines Altars selbst durch David (II Sam 24,18ff), die Erzählung von der Ermordung des in Jerusalem als Berufskrieger wohnhaften Hethiters Urija (II Sam 11) scheinen darauf hinzudeuten, daß die hurritisch-hethitische Oberschicht, die ja in der Amarnazeit durch die Briefe ^c Abdi-Hebas in Primärquellen belegt ist (s.o. Abschnitt 2), trotz Akkulturation³⁹ noch bis ins 10. Jh. eine führende Rolle in Jerusalem gespielt hat. Die Feststellung Ezechiels, Jerusalems Mutter sei eine Hethiterin gewesen (Ez 16,3), zeigt außerdem, daß die hurritisch-hethitischen Verbindungen gebildeten Jerusalemern noch jahrhundertlang bewußt blieben.

Nach der Einnahme der Stadt durch David und ihrer Einrichtung zur Residenzstadt scheint David das damals existierende Heiligtum der Jerusalemer Stadtfürsten übernommen zu haben (vgl. neben II Sam 24 den Hinweis auf ein בית־יהוה in II Sam 12,20; evtl. auch das ביתה in II Sam 5,9⁴⁰). So hat K. Rupprecht (1977) gute Gründe dafür namhaft machen können, daß Salomo in Jerusalem wohl keinen von Grund auf neuen Tempel gebaut, sondern ein schon bestehendes Heiligtum renoviert und ausgebaut hat. Angesichts recht zahlreicher Zeugnisse für ein solar determiniertes religiöses Symbolsystem in der Umgebung von Jerusalem liegt die Annahme nahe, der vorisraelitische Jerusalemer Tempel sei ein Sonnentempel gewesen. Dafür spricht u.a. die von allen Rekonstruktionsversuchen angenommene Ost-West-Orientierung. Spätbronzezeitliche Wettergott-Tempel wie der des Ba'al in Ugarit oder Tempel H in Hazor⁴¹ sind nach Norden (צפון) ausgerichtet. Das beste Argument dafür, daß der vorisraeli-

³⁹ Urija und Achimelek (auch dieser Berufskrieger[?] wird in I Sam 26,6 als Hethiter bezeichnet) tragen kanaanäische, Urija sogar einen jahwistischen Namen; es ist anzunehmen, daß sie nicht die einzigen "Hethiter" in Jerusalem waren.

⁴⁰ Auf letzteres hat uns Klaus Biebertstein aufmerksam gemacht.

⁴¹ Er ist aufgrund der Figur eines Gottes auf einem Stier wohl als Tempel des Wettergottes anzusprechen - allerdings eines Wettergottes mit hethitischen Verbindungen und solarem Aspekt (vgl. GGG §31).

tische Tempel ein Sonnentempel gewesen ist, liefert aber der Tempelweihspruch Salomos (I Reg 8,12f).

Der hebräische Text von I Reg 8,12f ist wesentlich kürzer als die entsprechende griechische Version in III Reg 8,53G. M. Noth dürfte im Recht sein, wenn er die längere Fassung bzw. deren zu rekonstruierende hebräische Vorlage als ursprünglicher beurteilt und die Kürzungen im masoretischen Text auf dogmatische Bedenken zurückführt (1968, 172). Die längere Fassung wird von der griechischen Version als Zitat aus dem "Buch des Liedes" angeführt (γράφεται ἐν βιβλίῳ τῆς ᾠδῆς). Griech. βιβλίος τῆς ᾠδῆς ist die Übersetzung von hebr. ספר השיר; dieses wiederum dürfte mit dem bereits genannten ספר הישר (Metathese von ש ו י), dem "Buch des Aufrechten", identisch sein⁴². Übersetzt lautet der erschlossene Ausgangstext wie folgt:

Damals (זא) sagte Salomo:

"Jahwe hat der Sonne(ngottheit: שמש < Ἡλιον)

ihren Platz am Himmel (בשמים < ἐν οὐρανῷ) angewiesen,

er hat erklärt, er wolle im Wolkendunkel wohnen (לשכן בערפל).

So habe ich denn ein Herrschaftshaus (בית זבול) für dich gebaut,
eine Stätte für dein Thronen (לשבתך מכון) für alle Zeiten."

Man kann diese Sätze kaum anders als eine Ausbürgerung der Sonnengottheit⁴³ aus dem Jerusalemer Tempel verstehen, der nun von einem im Wolkendunkel residierenden Wettergott okkupiert wurde.

4.2 Der Gott der neuen Dynastie

Der Gott, der anstelle des Sonnengottes vom Tempel Besitz nahm, war ein Wettergott, aber nicht mehr der für die Mittlere Bronzezeit IIB typische, durch die sexuelle Polarität mit der Zweiggöttin charakterisierte Wettergott (vgl. Abb. 1a-b), dessen vorrangige Bedeutung die eines Fruchtbarkeitsspenders gewesen war. Durch die Identifika-

⁴² S.o. Anm. 29. Wie in Jos 10,12 wird auch das Zitat in I Reg 8,12 mit זא (> griech. τότε) eingeleitet.

⁴³ Mit Bedacht wählen wir hier den inklusiven Begriff: Beachte, daß in II Sam 12,11f, wo Natan David androht, der Mord an Urija würde השמש הזאח gerächt werden, die Sonne(ngottheit) wie die ugaritische Šapšu, aber auch wie die hurritische Sonnengöttin von Arinna feminin vorgestellt wird (s.o. Abschnitt 4 mit Anm. 18; so auch noch Mal 3,20, s.u. Abschnitt 6).

tion mit Seth war aus dem kanaanäischen Fruchtbarkeitsgott schon in der Späten Bronzezeit ein Sturm- und Kriegsgott geworden, dessen Aufgabe im Kampf gegen feindliche Mächte aller Art bestand, die bald in Gestalt einer gehörnten Schlange (Jamm), bald in der eines Löwen (Mot?) vorgestellt wurden (GGG §45). In Juda war es der ursprünglich aus Nordwestarabien/Teman stammende Jahwe, der etwa zur selben Zeit in die Rolle dieses kriegerischen Wettergottes einrückte. Wie schon im ugaritischen Baʿal-Mythos und auf menschlicher Ebene in I Sam und I Reg gebühren dem siegreichen Krieger aber ein Palast und ein Königsthron. Diesen hat Jahwe spätestens im Gefolge von Salomos Renovation und Ausbau des Jerusalemer Tempels auch bekommen. Die jebusitisch-kanaanäischen Jerusalemer, die David in seinen Dienst genommen hatte und die Salomo dann zur Thronfolge verholffen haben, haben das Rearrangement des lokalen religiösen Symbolsystems offenbar respektiert. Beim Tode Davids hat sich bekanntlich (vgl. I Reg 1) die Jerusalemer Clique (Batscheba, der Prophet Natan und der Oberpriester Zadok) gegen den legitimen Erben Adonija und seine Gefolgsleute aus der Vor-Jerusalemer-Zeit (v.a. den Ladepriester Abjatar und den Heerbannführer Joab) durchgesetzt. Aber sie hat am Siegerstatus Jahwes offensichtlich nicht gerüttelt⁴⁴. Die Ausbürgerung der Sonnengottheit ist zunächst wohl einfach ein Reflex der neuen Machtverhältnisse. Jahwe wurde von den Jerusalemern respektiert, weil er als Schutzgott Davids auch der Schutzgott des neuen Königshauses geworden war. Von nun an galt in Jerusalem nicht mehr die Sonnengottheit, sondern er als Garant der dynastischen Thronfolge (vgl. II Sam 7*).

Was sich in Jos 10* und im Tempelweihspruch als Konkurrenzverhältnis zwischen dem Wettergott Jahwe und der Sonnengottheit darstellt, muß nicht lange als ein solches empfunden worden sein. In jedem Fall beanspruchte Jahwe als Schutzgott der Dynastie und als Staatsgott die Priorität. War die räumliche Trennung aber erst einmal vollzogen, konnte man sich das Verhältnis der beiden Gottheiten durchaus als komplementär vorstellen⁴⁵. Allerdings war die Rollen-

⁴⁴ Vielleicht konnten die Jerusalemer die Ausbürgerung der Sonnengottheit an den Himmel als Beförderung und Erhöhung interpretieren, wenngleich die Position der Gottheit am Himmel (naturgemäß) nie fraglich gewesen sein kann. Nicht sie, sondern die Möglichkeit privilegierter kultischer Kommunikation mit der Gottheit stand hier auf dem Spiel.

⁴⁵ Man kann sich dies etwa anhand des obersten Registers des berühmteren der beiden Tonständer aus Taʿanach aus dem 10. Jh. vor Augen führen, wo zwischen zwei

verteilung offensichtlich nicht ein- für allemal fixiert. Der neue Gott hat die alte Gottheit nicht nur an den Himmel verdrängt, er ist als Bewohner ihres zwar renovierten, aber nach wie vor traditionsbeladenen Heiligtums auch zunehmend in ihre Rolle als Sonnengottheit eingerückt, bzw., religionsgeschichtlich präziser: Die Vorstellungen, die man sich in Jerusalem von Jahwe machte, haben sich, wie wir in den folgenden Abschnitten sehen werden, langsam in Richtung einer solar konnotierten Größe verschoben.

4.3 Der leere Thron

Zum Erbe der Jerusalemer Sonnengottheit gehört vielleicht die prononcierte Kultbildlosigkeit, die später zu einer der Wurzeln der Weltüberlegenheit Jahwes werden sollte. In der palästinischen Glyptik des 10. Jhs. ist eine von Falken umgebene, thronende Gestalt ägyptischer Tradition relativ breit bezeugt, die wir als 'eckig stilisierten Sonnenkönig' charakterisieren (Abb. 4). Verbreitung (v.a. Küsten- und Jesreelebene, aber auch ein Exemplar im nordsyrischen 'Amuq), Verteilung und Stil legen es nahe, an eine südpalästinisch-philistäische Produktion zu denken. Nicht ganz eindeutig zu entscheiden ist die Frage, ob mit der Gestalt der König als "vollkommene Sonne" und im Schutz ("unter den Flügeln") des Sonnengottes Thronender oder aber der Sonnengott selbst als königliche Größe gemeint ist (vgl. GGG §83). Sonnengottvorstellungen waren jedenfalls auch im 10. Jh. sicher nicht auf Jerusalem beschränkt. Sie waren hier aber in einer ganz bestimmten Weise profiliert. Das Konzept des *leeren* Throns der Sonnengottheit geht wohl auf hurritisch-mitannische Tradition zurück. Dort sind leere Throne im Bereich des Sonnenkults vielfach bezeugt, z.B. auf einem Rollsiegel aus Assur aus dem 13. Jh., wo ein leerer

Palmetten und Räucherständern, d.h. in einem Heiligtum, das zudem von zwei Keruben bewacht wird, ein schreitendes Tier die Gottheit repräsentiert, während die darüber schwebende geflügelte Sonnenscheibe als Sonnen- und Himmelssymbol die Heiligkeit des Ortes markieren dürfte. Das Symboltier der Gottheit ('Anat?) steht hier zweifellos nicht in Konkurrenz zum Sonnensymbol, obgleich die beiden traditionsgeschichtlich ganz verschiedener Herkunft sind. Vgl. zur Interpretation GGG §98 mit Abb. 184. H. Weippert 1992, 34 A. 124 will den Vierbeiner nach wie vor (vgl. dies. 1988, 472) als Kalb identifizieren, verzichtet aber darauf, dies argumentativ zu begründen.

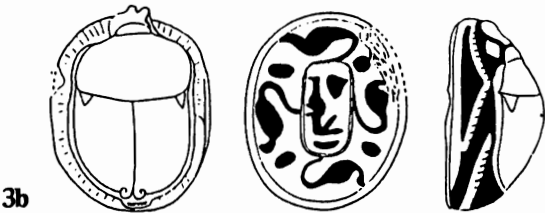
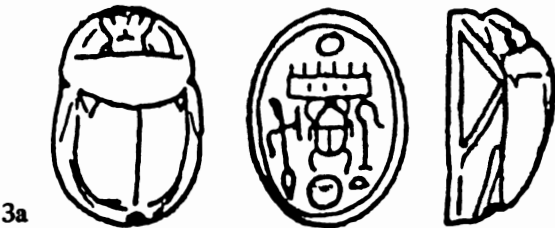
Thronhocker, über dem die geflügelte Sonnenscheibe erscheint, von zwei Akolythen getragen und von Verehrern flankiert wird (Abb. 5). Die geflügelte Sonnenscheibe über einem leeren Thronstuhl findet sich noch im 10./9. Jh. in Guzana/Tell Halaf (Abb. 6). Interessant ist bei beiden Darstellungen die Verbindung mit einem königlichen Verehrer, wobei der von Abb. 5 selbst thronend dargestellt ist (vgl. die Überlieferung von Salomos Thron in I Reg 10,18-20, dazu Keel 1993, 5.3.). Der Stuhl wird auf Abb. 5 von zwei Stiermenschen gehalten; Mischwesen mit Stierfüßen erscheinen noch in der großen Vision Ezechiels als Himmelsträger (Ez 1,6f; Keel 1977, 207-216).

Noch Jahrhunderte später gab es in Hierapolis in Nordsyrien eine kultbildlose Sonnenverehrung. In seiner Schrift *De Dea Syria* wird diese von Lukian nicht nur geschildert, sondern auch gerechtfertigt:

"Im Tempel selbst, auf der Linken derer, die eintreten, ist dort zuerst der Thron des Sonnengottes hingestellt. Aber sein Bild ist nicht auf ihm. Nur vom Sonnengott (Helios) und der Mondgöttin (Selene) haben sie keine Statuen. Sie sagen, es sei richtig, für die andern Gottheiten Bilder zu machen, denn deren Gestalt sei nicht jedermann sichtbar, aber Helios und Selene seien allen ganz und gar sichtbar" (§34).

Wenn es für den Sonnengott schon im vorisraelitischen Jerusalemer Tempel einen leeren Thronstuhl gegeben hat, so ist dieser dann aber bei der salomonischen Renovation durch einen Kerubenthron ersetzt worden. Im Allerheiligsten des Tempels wurde laut I Reg 6,23-28 ein Paar von vergoldeten Keruben aus Holz aufgestellt, die mit ihren waagrecht gehaltenen inneren Flügeln den Thron des unsichtbar darüber anwesenden Jahwe bildeten (vgl. Keel 1977, 15-45). In diesem Zusammenhang⁴⁶ dürfte Jahwe auch zu seinem Epithet כַּרְבִּיּוֹם יוֹשֵׁב >ה< "Kerubenthroner" gekommen sein. Der Kerubenthron ist eine für die ausgehende Spätbronzezeit typische, letztlich von Ägypten inspirierte Form des Königsthrons, die u.a. durch zwei Elfenbeine in Megiddo Str. VII A und evtl. auch durch Terrakottafragmente aus Str. VI bezeugt ist. Ansonsten sind (z.T. leere) Kerubenthronen in Phönizien vom Ende des 2. Jts. bis in die hellenistisch-römische Zeit breit und relativ kontinuierlich belegt. Die zwei Keruben konnten wie in Ps 18,11 als Verkörperungen der Sturmwolken (? , vgl. עַרְפָּל in V.10) und, da es sich gleichzeitig um Stützgestalten und um Wächter am königlichen Thron handelt, vielleicht auch als Verkörperungen von "Recht und Gerechtigkeit" gelten (vgl. Ps 89,15).

⁴⁶ Also anders als dies die biblische Überlieferung darstellt, noch nicht in Schilo (I Sam 4,4; II Sam 6,2), sondern erst in Jerusalem (Janowski 1991).



Wie immer man die Keruben im einzelnen interpretieren will: der Thron selbst blieb leer. Tempel und Thron definierten zwar eindeutig ein königliches Image ihres Besitzers, die Tempeldekoration und weiteres Kultinventar lieferten zusätzliche Charakterisierungen (vgl. Schroer 1987; GGG §§103-108; Weippert 1992). Eine Jahwe-Statue aber, die den Gott rollentypisch genauer definiert und damit auch festgelegt hätte, hat es im Jerusalemer Tempel nach allem, was wir aufgrund der Quellen sagen können, trotz immer wieder vorgebrachter gegenteiliger Behauptungen nicht gegeben. Insofern hat man angesichts des leeren Throns den Eindruck, vor einer "opera aperta" (U. Eco) zu stehen. Der leere Thron und das Fehlen einer Jahwestatue boten die Möglichkeit, den Tempelherren mit neuen Vorstellungen zu assoziieren, ihn neue Aspekte integrieren zu lassen. Diese Offenheit dürfte ein wesentlicher Faktor dafür gewesen sein, daß Jahwe nach der Ausbürgerung des Sonnengottes in der Folgezeit *selbst* mit solaren Vorstellungen verbunden werden und Züge und Funktionen auch des Sonnengottes übernehmen konnte.

Diese Züge und Funktionen und das prinzipiell durch die Offenheit des leeren Thrones gegebene Integrationspotential gehören zu den Voraussetzungen, die Jahwe, der zunächst ein Nationalgott war wie manch ein anderer auch, später dazu befähigten, von seinen Verehrern und Verehrerinnen zum einzigen Gott deklariert zu werden⁴⁷.

5. Jahwe als Sonnengott und Garant des Königtums in Jerusalem

Zwischen den staatsreligiösen Symbolsystemen des Nordreichs Israel und des Südreichs Juda gab es in der Eisenzeit II B (9.-8. Jh.) signifikante Differenzen, obwohl in beiden Staaten Jahwe als Nationalgott verehrt wurde (GGG Kap. VII). Einige davon sind von

⁴⁷ Bildlosigkeit ist nicht generell ein inkludierender Aspekt religiöser Symbolik, sie schließt exkludierende Faktoren nicht aus (vgl. F. Stolz in diesem Band, der gerade die inkludierende Funktion des Bildes hervorhebt). Dies wird im späten 7. und im 6. Jh. durch Dtn und Deuteronomismus demonstriert, die die Bildlosigkeit Jahwes ja zum exkludierenden Bekenntnisgegenstand erhoben (vgl. Dtn 4,14-19 usw.). Interessant ist in diesem Zusammenhang aber, daß Dtn 4 aber auch mit dem Jerusalemer Tempel und seinen Traditionen nichts mehr anfangen und sich eine Offenbarung Jahwes nur im notorischen Niemands- und Nirgendwoland am Horeb denken kann.

der biblischen Überlieferung registriert worden und sehr bekannt, z.B. daß Jahwe im Nordreich, v.a. in Bet-El, in Gestalt eines Stierbildes verehrt wurde, was in Juda jedenfalls auf der Ebene der Staatsreligion sicher nicht der Fall war (GGG §§119f). Für die Vorstellungen, die man sich in Juda von Jahwe machte, war die Auseinandersetzung mit dem Sonnengott von Jerusalem ein wichtiger Faktor. Die enge Beziehung zu "Recht und Gerechtigkeit", zum Königtum, damit verbunden auch ein gewisser Universalismus sind zentrale Ingredienzien eines Gottes, der später zum einzigen erklärt werden sollte. Sie standen im religiösen Symbolsystem des Nordreichs Israel offenbar nicht gleich im Vordergrund, sind aber typisch für die Jerusalemer Kultradition. Jahwe verdankt sie der Jerusalemer Sonnengottheit.

Die wiederholt angetroffenen hurritisch-hethitischen Aspekte der Jerusalemer Sonnenkultradition werden schon im 10. Jh. von ägyptischen (vgl. den 'eckig stilisierten Sonnenkönig') und eher lokalen Motiven (vgl. den Kerubenthron) abgelöst. Das Königtum spielt aber nach wie vor eine zentrale Rolle. Jahwe hat sich im 10. Jh. als Garant des Jerusalemer Königshauses etabliert und damit eine Rolle des Sonnengottes - sei es des hurritisch-hethitischen, des ägyptischen oder der Jerusalemer Sonnengottheit - übernommen⁴⁸. Der Sonnengott ist

⁴⁸ Die Bindung Jahwes an *eine* Dynastie ist zweifellos ein hervorstechendes Unterscheidungsmerkmal zwischen dem israelitischen und dem jüdischen bzw. Jerusalemer Jahwismus. Freilich haben wir diesbezüglich mit einer starken Verformung der Quellen aus jüdisch-davidischer Perspektive zu rechnen. Ansätze zu Dynastiebildungen hat es auch im Nordreich immer wieder gegeben, am deutlichsten unter den Omriden und ihren Nachfolgern, der Jehu-Dynastie. Für die Annahme, die ideologische Legitimation dafür sei auch in Israel spezifisch mit Sonnentheologie verbunden gewesen, fehlen aber die Quellen. Wettergottheiten werden im Bild ab der Späten Bronzezeit als kriegerische, in den Texten zudem als sehr impulsive Größen dargestellt. Rein phänomenologisch beurteilt neigt man zu der Vermutung, ein Wettergott müsse für die Sicherung einer Dynastie weniger zuverlässig erscheinen als ein Sonnengott. Dies dürfte einer der Hintergründe für die im 1. Jt. zu beobachtenden Tendenzen zu einer *generellen* Solarisierung der Lokalpanthea sein, wozu schon im 2. Jt. die Solarisierung anatolischer Wettergottheiten zu vergleichen wäre.

Nachdrücklich sei deshalb auf das Hervortreten *solarer Tendenzen* auch im religiösen Symbolsystem Israels in der Eisenzeit II B (9. und 8. Jh.) hingewiesen, wie es ikonographisch zunächst in Form von Sonnenscheiben über Tieren (GGG Abb. 162d, 164d, 176c, 197a), dann in Gestalt eines vierflügeligen jugendlichen Gottes (ebd. §121), des Sonnenkinds auf der Blüte und anderer ägyptischer bzw. ägyptisierender Gottheiten mit Sonnenscheibe, falkenköpfiger Sphingen mit Sonnenscheibe auf dem Kopf, zwei- und vierflügliger Skarabäen, Flügelsonnen und Udschat-Augen (ebd. §§148-153) greifbar ist. Eine fragmentarische phönizische Wandinschrift aus der israelitisch kontrollierten königlichen Karawanserei von Kuntilet 'Agrud (um 800) bietet Bruchstücke einer an Hab 3,3-6; Dtn 33,2; Jes 58,8; 60,1-3 (s.u.) erinnernden Theo-

es, der dem König die Verwaltung von Recht und Gerechtigkeit anvertraut, wie z.B. Ps 72,1-2 das schildern. Wenn der König als Gottes Sohn gilt (vgl. Ps 2), so eben in erster Linie als Sohn des Sonnengottes (vgl. den בן־שחר חלל in Jes 14,12). Als solcher herrscht er "von Meer zu Meer" (Ps 72,8), und deshalb soll sein Name "vor der Sonne" gedeihen (לפני שמש Ps 72,17).

Im Blick auf das - für Juda relativ spärliche - ikonographische Quellenmaterial aus der Eisenzeit II B ist vor allem auf eine ganz typische Gruppe von Knochensiegeln hinzuweisen, die eine provinzielle Rezeption ägyptischer Königs- und Sonnensymbolik in Juda und in der südlichen Küstenebene bezeugt⁴⁹. Zu den auf diesen Siegeln belegten Motiven gehören Verehrer vor königlichen Namenskartuschen (Abb. 7a) oder die Kartusche unter der Flügelsonne (Abb. 7b), die ebenso an 'Abdi-Ĥebas Appell erinnern, der ägyptische König habe seinen Namen in Jerusalem festgesetzt und könne die Stadt nicht im Stich lassen⁵⁰, wie an das ständige Segnen des königlichen Namens und sein Gedeihen לפני השמש , von denen in Ps 72,17 die Rede ist. Im letzten Drittel des 8. Jhs. wird die staatlich-judäische Solarsymbolik dann expliziter denn je. Das beidseitig gravierte Siegel des *šbnyhw*, eines Ministers von König Usija (ca. 773-735?), zeigt auf einer Seite zwei geflügelte Sonnenscheiben (Abb. 8a), das des ʿšn , eines Ministers von König Ahas (ca. 742-726), eine Sonnenscheibe mit einer gewaltigen, von Uräen beschützten Atefrone (Abb. 8b). In die Zeit um 700 datieren die bekannten *lmlk*-Stempelabdrücke, deren Dekor, eine geflügelte Sonnenscheibe⁵¹ oder ein vierflügeliger Skarabäus (Abb. 8c-d), angesichts der langen Tradition regaler Sonnensymbolik nicht rein ästhetisch-dekorativ verstanden werden kann, als ob er keine sonnentheologische Implikationen hätte. Die typisch judä-

phanieschilderung, die vom offenbar solar vorgestellten Erscheinen (זרח) einer Gottheit ʿl (|| Baʿal) in kriegerischem Kontext (*bym. ml/ḥmt*?) handelte (ebd. 277f; zu Kuntillet 'Agrud vgl. den Beitrag von Z. Meshel in diesem Band). Ob mit ʿl und bʿl derselbe oder zwei verschiedene Götter gemeint sind und wie deren Verhältnis zu dem in anderen Inschriften genannten Jahwe (von Samaria/Samariten oder von Teman) zu bestimmen ist, läßt sich vorderhand nicht klären. Wir wollen uns an dieser Stelle weiterhin auf Jerusalem und Juda konzentrieren.

⁴⁹ Nur ca. 10% der bislang bekannten Stücke dieser Gruppe stammen von Fundorten aus dem Nordreich. Hergestellt wurden diese Siegel, der Verteilung nach zu schließen, wahrscheinlich in der judäischen Schefela (Lachisch, Tell Bet Mirsim?).

⁵⁰ S.o. Anm. 19.

⁵¹ A. Lemaire hat jüngst ein judäisches Namensiegel unbekannter Herkunft publiziert, das im obersten Register ebenfalls eine Flügelsonne zeigt, die hinsichtlich der Schwingung der Flügel an die der *lmlk*-Abdrücke erinnert (1993, Nr. 2 *šm ʿyhw*).

ischen vierflügligen Uräen, von denen die sechsflügligen Serafen von Jes 6 nicht zu trennen sind (vgl. zuletzt Keel 1992), dürften als spezifisch jüdische Variante vierflügliger Schutzwesen aus der Sphäre des solar vorgestellten Höchsten Gottes, eben Jahwes als eines Sonnengottes, zu verstehen sein (Abb. 8e; zum Ganzen vgl. GGG §§157-162).

Handelt es sich bei den Flügelsonnen von Abb. 8a und c oder der gekrönten Sonnenscheibe von Abb. 8b um ganz allgemeine regale Herrschaftssymbole, die mit Jahwe selbst nichts zu tun haben? Ein ungefähr zeitgenössischer Text im Jesajabuch (18,4) läßt es geraten scheinen, nicht vorschnell zu tief zu greifen. Jahwe stellt sich da nämlich ganz explizit als die in der Mittagshitze im Zenith brennende Sonne vor:

So hat Jahwe zu mir gesprochen:

"Ich will mir alles betrachten von meinem Standort (מכוני) aus, unbewegt wie die glühende Hitze (חם) am Mittag, wie die Dunstwolken in der Hitze des Sommers."⁵²

Daß eine anikonische Bulle aus derselben Zeit für einen Minister Hiskijas den Namen *yəhōzārāh* "Jahwe ist (als Sonne, wie die Sonne?) aufgestrahlt" bezeugt (Hestrin/Dayagi-Mendels 1974), kann vor diesem Hintergrund nicht mehr überraschen. Die im 10. Jh. aus dem Jerusalemer Tempel ausgelagerte Sonnengottheit ist also rund zwei Jahrhunderte später in der offiziellen Ikonographie zur wichtigsten, in den Texten zu einer sehr wichtigen Bedeutungsspenderin für das Gottesbild der jüdischen Nationalreligion geworden.

Auch durch die Sodom-Erzählung (s.o. Abschnitt 2) ist gesichert, daß Jahwe in die Rolle einer jüdischen Sonnengottheit eingetreten ist. Läßt sich sagen, wann genau dies geschehen ist? Am 4,11 bietet für die Integration der Rolle des Bestrafers von Sodom einen *terminus post quem*, insofern Jahwe dort den Israeliten androht, sie zu vernichten, wie einst Sodom und Gomorrha von einem "Gott" (אלהים) vernichtet worden seien. Während es sich hier noch um einen sehr allgemeinen Vergleich handeln könnte, dessen tertium comparationis generell im Zerstörerischen liegt (wobei der Akzent auf der Totalzerstörung läge, egal, wie man sich diese im einzelnen vorzustellen hätte), so setzt Ez 16,50 dann eindeutig die Identifikation Jahwes als

⁵² Vgl. für חם als Attribut der Sonne bzw. des Sonnengottes I Sam 11,9; Neh 7,3, für חמה als Attribut Ps 19,7, für חמה als Bezeichnung für die Sonne Jes 24,23; 30,26; Cant 6,10.

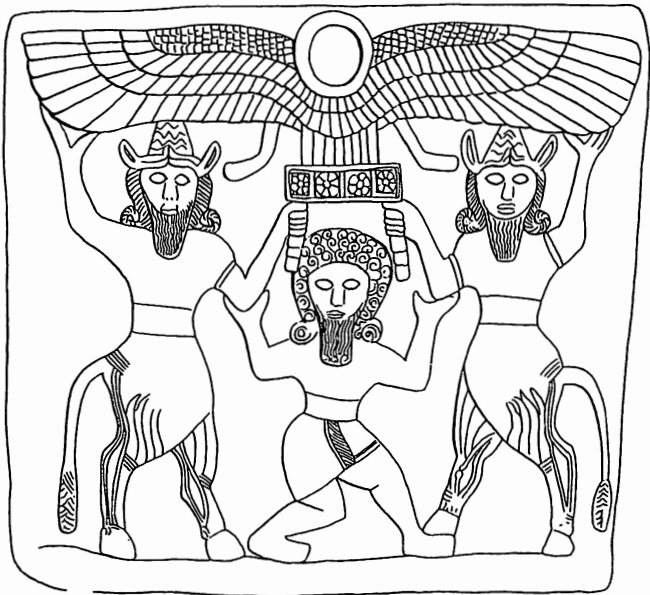
des Sodom-Zerstörers voraus und bietet damit den *terminus ante quem*. Nun ist freilich denkbar, daß der Sodom-Vernichter der älteren Tradition (der אֱלֹהִים von Am 4,11) ein anderer Sonnengott als der von Jerusalem war. Die Identifizierung Jahwes mit der Sonnengottheit von Jerusalem bzw. seine Wahrnehmung *als* Sonnengott von Jerusalem dürfte aber der Integration der Rolle des Sodom-Vernichters vorausgegangen oder dazu parallel verlaufen sein⁵³. Berücksichtigen wir das vorgestellte ikonographische Material, so ist am ehesten mit einer Assimilation von Jahwe und der Jerusalemer Sonnengottheit im Laufe des 8. Jhs. zu rechnen.

Ungefähr um 700 datieren zwei gravierte Tridacna-Schalen, die in einem Grab bei Betlehem und in Arad gefunden worden sind (Abb. 9-10). Sie zeigen den Oberkörper eines bärtigen (also alten) Gottes mit hoher Krone, der eine Hand segnend erhoben hat; er ist mit einem Sonnennimbus verbunden, aus dem Lotusblüten wachsen. Die Muschelritzungen sind nicht in Juda angefertigt worden, sondern stammen aus einer syrischen Werkstatt, und der dargestellte Gott ist vielleicht mit ³lqn³rs zu identifizieren, der zur gleichen Zeit in Jerusalem durch eine fragmentarische Inschrift auf einem (Votiv-?) Gefäß bezeugt ist (GGG §§180, 200)⁵⁴. Jedenfalls ist hier ein Gottesbild dokumentiert, das solare und Schöpfergott-Aspekte integriert und gleichzeitig nur teilweise anthropomorph ist. Die Mischgestalt von menschlichem Oberkörper und 'feurigem' Unterkörper erinnert unmittelbar an die Beschreibung der "Herrlichkeit Jahwes" (כְּבוֹד יְהוָה) in Ez 1,26f. Ab dem 7. Jh. wird man sich Jahwe dann in Jerusalem auch als Schöpfer des Himmels und der Erde vorstellen (Weippert 1981). Überhaupt werden jetzt - aber erst jetzt! - Vorstellungen recht eigentlich greifbar, die man gemeinhin mit dem Gott El verbindet (El als Schöpfergott, alter Thronender, Segnender u.ä.)⁵⁵. El scheint in älteren Phasen der Religionsgeschichte Jerusalems aber nicht die überragende Rolle gespielt zu haben, die

⁵³ Jesaja, der Jahwe *als* Sonnengott kennt (s.o.), kann leider nicht als Kronzeuge in dieser Frage dienen, da weder 1,7,9 noch 3,9 den Sodom-Vernichter nennen.

⁵⁴ Ernst Axel Knauf hat uns darauf hingewiesen, daß ³lqn³rs wohl als Gottesname, nicht als GN ³l + Epithet ("El, Schöpfer der Erde") zu verstehen sei, da dann ³lqn³rs zu erwarten wäre. Deshalb könne unsere Annahme, der genannte Gott sei mit dem als El verehrten Jahwe identisch, kaum zutreffen.

⁵⁵ Um 700 bezeichnet eine Inschrift in Hîrbet Bet Ley Jahwe als ³l hnn "gnädigen El" (vgl. GGG, 355f).



6



7a



7b



8a



8b



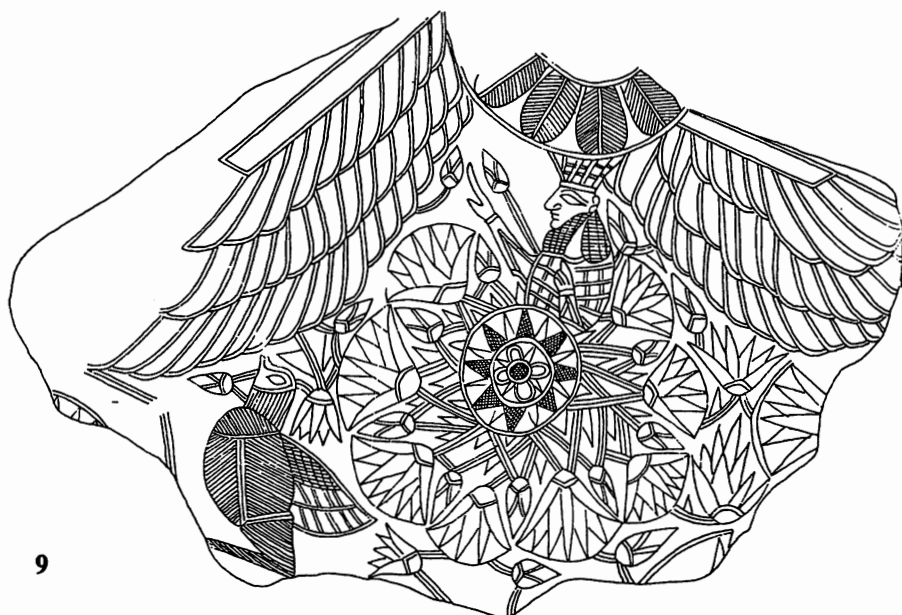
8c



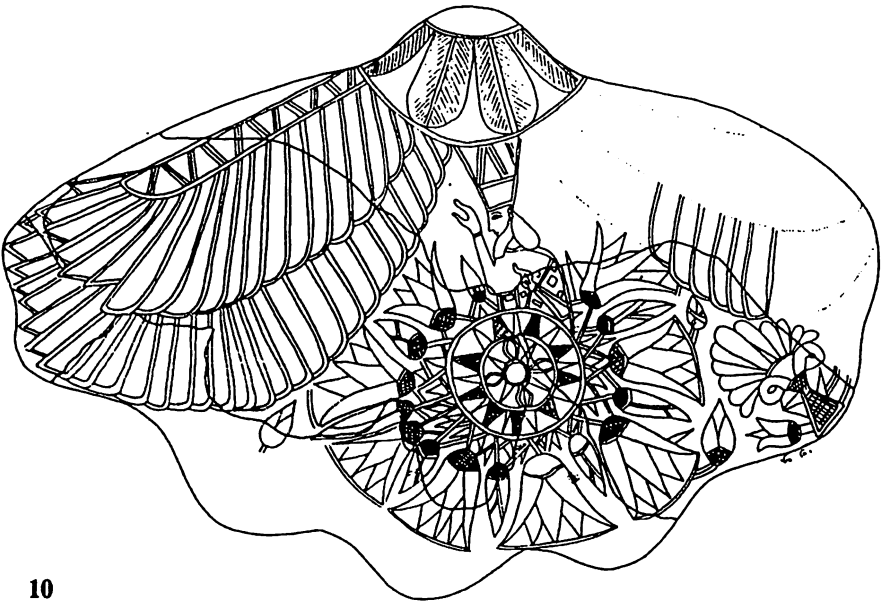
8d



8e



9



10



11

ihm in der Forschung hauptsächlich aufgrund von ugaritischen Texten und Gen 14,18 meist zugeschrieben wird⁵⁶.

6. Jerusalem, die Stadt des Sonnengottes

Solarsymbolik wird sich in Juda und Jerusalem auch noch in Bildern und Texten der folgenden zweieinhalb Jahrhunderte durchhalten, wenngleich im Palästina der Eisenzeit II C (ca. 720-587) unter assyrisch-aramäischem Einfluß die Verehrung von nächtlichen Gestirnen stark in den Vordergrund trat und neben der Sonnengottheit nun auch der Mondgott favorisiert wurde. In der in Palästina, auch in Jerusalem, bezeugten Glyptik erscheint er im 7. Jh. in Gestalt der Kultstandarte des aramäischen Mondgottes von Haran, den die Assyrier als höchsten Gott des Westens betrachteten, oder in anthropomorpher Gestalt als segnender, meist bärtiger Thronender in einem Boot (GGG §178f)⁵⁷. Dagegen nehmen sich die archäologisch dokumentier-

⁵⁶ Das Urteil dürfte jedenfalls in bezug auf die offizielle Religion in Jerusalem gelten, der in dieser Studie unser Hauptinteresse gilt (vgl. Einleitung). In der Onomastik spielt El eine wichtigere Rolle, wobei sich bei genauerer Untersuchung vielleicht auch da Differenzen in geographischer (Israel und Juda, eventuell gar mit internen Differenzierungen) und chronologischer Hinsicht ergeben könnten (vgl. ansatzweise de Moor 1990: 10-41). Allerdings ist die religionsgeschichtliche Bewertung von Personennamen mit dem theophoren Element ³ l¹ notoriously schwierig, da es sich dabei um einen Eigennamen ("El") oder um ein Appellativ handeln kann ("Gott", d.h. gewissermaßen eine Rollenbezeichnung, die für irgendeinen Gott, in erster Linie aber für den jeweiligen Nationalgott stehen kann - wobei jedenfalls signifikant ist, daß die Namengebung offenbar mehr an dessen Rolle als "Gott" als an seinem Eigennamen interessiert war, der allein eine Gottheit unverwechselbar zu individuieren vermag). Vgl. insgesamt zu dieser Problematik den Beitrag von A. Lemaire in diesem Band. Für die offizielle Religion wären Schriftzeugnisse relevanter, die eine Gottheit ³ l¹ in einen größeren Zusammenhang stellen. Dazu gehören die Inschriften von Tell Der 'Alla, v.a. die schwer verständliche Kombination II, und die bereits erwähnte phönizisch geschriebene Wandinschrift von Kuntilet 'Agrud (s.o. Anm. 48), die beide um 800 datieren. Sie sind beide für Juda nicht direkt einschlägig, weshalb wir sie hier nicht berücksichtigt haben.

⁵⁷ H. Weippert will diesen Gott wegen der Vogelköpfe, die bei manchen Exemplaren an Bug und Heck des Bootes erscheinen, als Sonnengott interpretieren; die vogelköpfige Barke sei in der europäischen Tradition des 2. und beginnenden 1. Jts. das Gefährt des Sonnengottes (demnächst in einer für die BZ vorgesehenen Rez. zu GGG). Die Stichhaltigkeit der 'Parallelen' wird zu überprüfen sein; näherliegend wären phönizische Parallelen, die nicht auf den Sonnengott beschränkt sind. *A priori* scheint uns die Identifikation wegen des Fehlens eindeutiger Sonnenattribute wenig

ten Zeugnisse für einen Sonnenkult relativ bescheiden aus; immerhin gibt es nach wie vor einzelne Belege für den Skarabäus und den vierflügeligen Uräus (ebd. §203). Vielleicht sind die Rosetten auf Abdrücken von Stempeln, die offensichtlich als Nachfahren der *lmlk*-Siegel fungierten, als Sonnensymbol zu verstehen, doch läßt sich diese Identifikation nicht sichern (ebd. §204)⁵⁸. Eines der beiden bekannten Silberamulette aus einem Grab des frühen 6. Jhs. vom Ketef Hinnom vertraut auf Erlösung (גאל), weil Jahwe Licht zurückbringen werde (כי יהוה [י] שיבנו אור), und beide beschwören das Aufscheinen von Jahwes Antlitz (יאר יהוה פניו עליך, vgl. Num 6,24-26) über den Verstorbenen. Ob sie damit Jahwe als einen Sonnen-, als einen Mond- oder allgemeiner als einen beide Elemente transzendierenden Lichtgott präzisieren, ist schwer zu entscheiden (vgl. GGG §210). Aber noch in frühnachexilischer Zeit hat die offizielle jüdische Ikonographie trotz veränderter Rahmenbedingungen - wobei v.a. das Fehlen des Königtums ins Gewicht fällt - auf Solarsymbolik nicht verzichtet, wie Stempelabdrücke mit Löwen zeigen, die auf ihrem Kopf eine Sonnenscheibe tragen (GGG §224). Ein Abdruck aus 'En-Geddi, einem Ort, der zweifellos unter Jerusalemer Jurisdiktion stand, zeigt noch einmal die geflügelte Sonnenscheibe und erinnert an die *hiskijanischen lmlk*-Stempel. Wer mit dem aramäischen *lmr* "dem Herrn gehörig" gemeint ist, wissen wir leider nicht (Abb. 11).

Biblische Texte können einen Mangel an eindeutigen Primärquellen oder deren mangelnde Aussagekraft nicht kompensieren, aber sie können bestimmte Interpretationen und Rekonstruktionen plausibilisieren. Die nach 701 in Jerusalem aufgekommene Erwählungstheologie⁵⁹ läßt sich offenbar nicht von der Sonnengott-Tradition trennen, wie besonders deutlich der Zionspsalm 46 (V.6!) zeigt. Hier wäre nun auch der Ort, auf die ganze Reihe von *loci classici* hinzuweisen, in denen üblicherweise "solare Elemente im Jahweglauben" (Stähli 1985)

wahrscheinlich, wogegen unser Vorschlag von der Assoziation des Gottes mit Nachtgestirnen (Sichelmond und Stern) und von der Beobachtung ausging, daß die Gestalt mit der Sichelmondstandarte austauschbar zu sein scheint.

⁵⁸ Bei der Rencontre Assyriologique Internationale von Heidelberg im Juli 1992 hat J. Curtis (London) Abdrücke von Rosettenstempeln aus Nimrud vorgestellt, die darauf hinweisen könnten, daß die jüdischen Stempel (schon zur Zeit Manasses?) an die assyrische Palastadministration anknüpfen, was solare Konnotationen unwahrscheinlich machen würde.

⁵⁹ Eine zweite Inschrift von Hîrbet Bet Ley (s.o. Anm. 55) titulierte Jahwe als "Gott des ganzen Landes/der ganzen Erde" bzw. als "Gott Jerusalems", dem die "Berge Judas" gehören (GGG, 356).

diagnostiziert werden, angefangen bei Ps 84,12 (שֶׁמֶשׁ וּמִגֶּן יְהוָה) "Sonne und Schild/Schutz ist Jahwe") bis zu Mal 3,20:

"Euch, die ihr meinen Namen fürchtet,
wird die Sonne der Gerechtigkeit aufgehen (וְזָרְחָה [fem..!] לָכֶם...שֶׁמֶשׁ צְדָקָה),
und Heilung ist in ihren Flügeln (וּמְרֹפֶה בְּכַנְפֶיהָ)."

Daß dieser Satz an das ursprünglich ägyptische, aber schon im 2. Jt. über den ganzen Vorderen Orient verbreitete und zeitgenössisch zu Mal 3,20 durch Abb. 11 bezeugte Bildkonzept der geflügelten Sonne anknüpft, ist evident. Darüber hinaus handelt es sich aber spezifischer um eine späte Prädikation der Jerusalemer Sonnengottheit. Die Lichttheophanie Jahwes im Aufstrahlen seiner "Herrlichkeit" (כְּבוֹד) über Jerusalem (Jes 60,1-3), die nicht eine 'Völkerwallfahrt', sondern einen Tributzug aus Ost und West in Bewegung setzt (anders Jes 2,1-5), zeigt mit aller Deutlichkeit, daß die Sonnengottheit von ihrer Stadt nicht zu lösen ist: Jerusalem ist die Stadt des Sonnengottes - oder, wie Jes 1,26 formuliert: sie war die *עִיר הַצִּדִּיק* und soll sie wieder werden.

7. Die Jerusalemer Kulttradition, Jahwe und der Monotheismus

Wir kommen zum Schluß und fassen zusammen. Vieles, was in der Forschung unter dem Stichwort "Jerusalemer Kulttradition" diskutiert worden ist, hat sich der neueren Forschung als ein Konstrukt erwiesen, das aus Materialien ganz unterschiedlicher Herkunft und unterschiedlichen Alters zusammengestellt worden ist. So ist denn vorgeschlagen worden, die "Jerusalemer Kulttradition" überhaupt *ad acta* zu legen (Niehr 1990, 167-181), sich anderen, verheißungsvolleren Paradigmen, etwa dem vom 'Höchsten Gott' zuzuwenden und durch den Paradigmenwechsel einen "neuen Ansatz für die Religionsgeschichte Israels" zu finden (ebd. 181-197). Es könnte sein, daß uns diesbezüglich die große Täuschung noch bevorsteht - und sicherlich hat es keinen Sinn, in der Diskussion um die Jerusalemer Kulttradition "das Kind mit dem Bade auszuschütten". Auf das Paradigma einer Jerusalemer Kulttradition können wir gar nicht verzichten, wenn uns an der Religionsgeschichte Israels und Judas, die an Jerusalem nicht vorbeikommt, gelegen ist, und zwar ganz einfach deshalb, weil es in Jerusalem zu allen Zeiten einen Kult (bzw. verschiedene Kulte) gab und dieser Kult (bzw. diese Kulte) eine Tradition hatte(n). Die einzig

sinnvolle Frage ist also die, welche Vorstellungen man mit dieser Kulttradition verbinden will.

Im Unterschied zu den häufig recht monolithischen Vorstellungen von El- und/oder El-^cEljon-Traditionen, die mehr von Ugarit als von Jerusalem her determiniert sind, schien es uns angebracht, hier die meist unterschätzte Bedeutung der Sonnengottheit von Jerusalem sozusagen 'ins rechte Licht zu rücken'. Dabei versuchten wir historisch möglichst differenziert mit Entwicklungen zu rechnen, wobei sich im Blick auf Jahwe ein fundamentaler Rollentransfer bzw. eine fortschreitende Rollenintegration im Verlaufe der Eisenzeit II nahelegte. Die Wurzeln der Jerusalemer Sonnenkulttradition gehen in die Bronzezeit wohl bis zur Gründung der Stadt zurück. Jahwe aber ist erst mit David nach Jerusalem gekommen. Der 'Neuankömmling' war ein kriegerischer Wettergott, der nach Davids Machtübernahme in Jerusalem in Konkurrenz zur Sonnengottheit geraten mußte. Im Zuge der Bautätigkeit Salomos hat Jahwe die Sonnengottheit aus ihrem Tempel verdrängt, ihre Rollen und Funktionen dann aber in den folgenden Jahrhunderten so weitgehend assimiliert, daß er schließlich selbst zur Sonnengottheit von Jerusalem geworden ist. Ist diese Permanenz und Bedeutung der Sonnenkulttradition in Jerusalem einmal erkannt (bzw., haben sich die Dinge auch nur einigermaßen so zugetragen, wie sie hier aufgrund archäologischer Befunde und biblischer Texte rekonstruiert wurden), dann können Episoden und Requisiten, die in der biblischen Überlieferung nur marginal notiert werden wie die "Pferde und Wagen des Sonnengottes" von II Reg 23,11 oder die mit dem Hintern zum Tempel die Sonne anbetenden Männer von Ez 8,16 nicht mehr nur als heterodoxe Entgleisungen im Jerusalemer Jahwe-Kultbetrieb verstanden werden. Vielmehr dürfte es sich dabei um unterschiedliche - weil konjunkturellen Schwankungen unterworfenen⁶⁰ - Bräuche der Verehrung des Jerusalemer Staatsgottes als einer Sonnengottheit handeln.

⁶⁰ Wir halten an der in GGG §199 formulierten Position fest, wonach die "Pferde und Wagen des Sonnengottes" in Verbindung mit einer divinatorischen Praxis der Assyrer stehen dürften und nicht als eigentliche Kultobjekte, sondern als Requisiten der Samaš-Divination zu verstehen sind. Warum aber richteten die Könige von Juda (Hiskija oder erst Manasse, oder gar schon Ahas?) dieses Divinationsinstitut am Rande des Tempelareals überhaupt ein? Wohl deshalb, weil in diesem Tempel ein Gott residierte, der auch als Sonnengottheit verstanden wurde. Vgl. dazu demnächst Uehlinger 1994.

Jahwe ist trotz seiner Akkulturation in Jerusalem zweifellos *auch* ein kriegesischer *Wettergott* geblieben. Biblische Texte von Jesaja (vgl. etwa die Schilderung des "Tages Jahwes" in 13,6ff) bis zur deuteronomistischen Jahwe-Kriegstradition belegen breit und eindrücklich, daß er diese Rolle nicht abgestreift hat. Ebenso wenig wie seine ursprüngliche 'Natur' ist in Jerusalem seine Herkunft aus Seir/Teman vergessen oder unterdrückt worden. In Dtn 33,2 wird die Theophanie Jahwes von Seir aber solar konnotiert und gesagt, Jahwe sei wie die Sonne "aufgestrahlt" (זרח) und "aufgeglänzt" (הופיע)⁶¹. Daß Jahwe im vorexilischen Jerusalem eben *gleichzeitig* als kriegesischer Wettergott *und* als *Sonnengott* verstanden werden konnte, belegt z.B. der Hymnus Hab 3⁶². Die Verbindung der beiden Rollen gelang wohl, weil beide mit der Sicherung kosmischer Ordnung zusammenhängen und die eine wie die andere Rolle mit dem Königtum verknüpft sein kann. Daß Jahwe als Wettergott und Sonnengott zugleich auch *Schöpfer und Erhalter* der Erde ist (vgl. Abb. 9-10), bezeugt dann in singulärer Integration verschiedener Aspekte der Ps 104 (Uehlinger 1990; Dion 1991). Dieser integrative Psalm läßt die Frage aufkommen, ob Jahwes Wettergott-Aspekte für seinen Aufstieg zum *einen* Gott eine ebenso wichtige Rolle gespielt haben wie die Sonnengott-Aspekte. Sicher sind es nicht in erster Linie seine kriegesisch-militärischen Kompetenzen und seine Schlagkraft gegen die politischen Feinde Israels und Judas gewesen, die ihn dazu befähigt haben, zum *einen* Gott aufzusteigen (in diesem Bereich blieb er seit 587 den Leistungsausweis weitgehend schuldig), sondern die traditionell mit dem Wettergott verknüpfte Funktion des Bekämpfers der Chaosmächte.

Die Unverwechselbarkeit bzw. Einzigartigkeit Jahwes scheint paradoxerweise gerade in seiner großen Adaptations- und Integrationsfähigkeit begründet zu sein⁶³. Dürfte die Adaptationsfähigkeit mit der ursprünglichen Fremdheit Jahwes und seiner protoisraelitischen Verehrer und Verehrerinnen in Kanaan zusammenhängen, so sind die

⁶¹ Vgl. ähnlich auch die Schilderung der kriegesischen Theophanie eines Gottes ʾl in einer Wandinschrift von Kuntilet 'Agrud (s.o. Anm. 48 Ende).

⁶² Vgl. noch die von nachexilischem Edom-Haß geprägte Variante von Jes 63,1ff, wo der blutbespritzte Kelterer aus Edom *zurückkehrt*, wo er allein (ohne sein Volk) gegen die Edomiter kämpfte und nun - wieder zuhause und in seine Sonnengott-Rolle zurückversetzt - erklärt: "Ich bin es, der in Gerechtigkeit (בצדקה) spricht, groß, um zu retten".

⁶³ Die Frage nach der Integration weiblicher Aspekte bzw. von Göttinnenrollen durch Jahwe blieb hier ganz ausgeklammert, da sie in GGG sowie in vielen anderen Artikeln in diesem Band ausführlich thematisiert wird.

außergewöhnliche Integrationsfähigkeit und die Sorge für "Recht und Gerechtigkeit" typische Züge, die Jahwe von der Jerusalemer Sonnengottheit geerbt hat. Alle drei Züge haben Wurzeln, die weit in die vor-israelitische Religionsgeschichte Palästinas hinabreichen, während am anderen Ende die Zweige ebenso weit über die israelitisch-judäische Religion, aber auch über Judentum und Christentum hinausgreifen. Die inkludierende Integrationsfähigkeit allein läßt uns heute einen - mit dem Monotheismus notwendigerweise gegebenen - Universalitätsanspruch akzeptabel erscheinen. Die Sorge für "Recht und Gerechtigkeit" hält uns an, daneben auch immer wieder die Frage nach dem "einzig Wesentlichen" zu stellen.

ABBILDUNGSNACHWEIS

1a GGG Abb. 32c. 1b Reich/Sass, unveröffentlicht. 1c Saller 1964, Pl. 38,6. 1d Ebd. Pl. 38,2. 2 Alexander 1991: 163 Fig. 2. 3a Saller 1964, Pl. 38,7. 3b Edelstein/Milevski 1990, 55 Fig. 68. 4 GGG Abb. 158a. 5 Matthews 1990, Fig. 459. 6 Moortgat 1955, Taf. 104. 7a GGG Abb. 265c. 7b Ebd. Abb. 266b. 8a Ebd. Abb. 263b. 8b Keel 1977, 96 Abb. 67. 8c GGG, Abb. 276b. 8d Ebd. Abb. 275a. 8e Ebd. Abb. 274d. 9 Ebd. Abb. 337b. 10 Ebd. Abb. 337a. 11 Ebd. Abb. 383.

LITERATUR

- Alexander, R.L., Šaušga and the Hittite Ivory from Megiddo: JNES 50 (1991) 161-182.
 Alfrink, B.J., Het "stil staan" van zon en maan in Jos 10.12-15: StC 24 (1949) 238-269.
 Alt, A., Jerusalems Aufstieg: ZDMG 79 (1925) 1-19 (= KS III, 243-257).
 Barthélemy, D., Critique textuelle de l'Ancien Testament. 2. Isaïe, Jérémie, Lamentations, 1986 (OBO 50/2).
 Beck, Pirhiya, A New Type of Female Figurine: Kelly-Buccellati, M. (ed.), Insight through Images (FS E. Porada), Malibu 1986 (Bibliotheca Mesopotamica 21) 29-34.
 Blenkinsopp, J., Gibeon and Israel. The Role of Gibeon and the Gibeonites in the Political and Religious History of Early Israel, Cambridge 1962.
 Bowling, R. / Wright, G., Joshua, 1982 (AncB 6).

- Butler, T.C., Joshua, Waco/TX 1983 (WBC 7).
- Caquot, A., La divinité solaire ougaritique: Syria 36 (1959) 90-101.
- de Moor, J.C., The Semitic Pantheon of Ugarit: UF 2 (1970) 187-228.
- Dever, W.G., The Contribution of Archaeology to the Study of Canaanite and Early Israelite Religion: Miller, P.D. / Hanson, P.D. / McBride, S.D. (eds.), Ancient Israelite Religion (FS F.M. Cross), Philadelphia 1987, 209-247.
- Dion, P.E., YHWH as Storm-God and Sun-God. The Double Legacy of Egypt and Canaan as Reflected in Ps 104: ZAW 103 (1991) 43-71.
- Donner, H., Geschichte des Volkes Israel und seiner Nachbarn in Grundzügen, 1982 + 1984 (GAT 4).
- Dorsey, D.A., The Roads and Highways of Ancient Israel, Baltimore / London 1991.
- du Mesnil du Buisson, R., Nouvelles études sur les dieux et les mythes de Canaan, 1973 (EPRO 33).
- Dus, J., Gibeon - eine Kultstätte des Šmš und die Stätte des benjaminitischen Schicksals: VT 10 (1960) 353-374.
- Edelstein, G. / Milevski, I., 'Emeq Refa'im. Manaḥat 1989: Ḥadašot Arkheologiyot 95 (1990) 54-55.
- Fleischer, G., Von Menschenverkäufern, Baschankühen und Rechtsverkehrern. Die Sozialkritik des Amosbuches in historisch-kritischer, sozialgeschichtlicher und archäologischer Perspektive, 1989 (BBB 74).
- Galling, K., Art. Götterbild, weibliches: BRL² 111-119.
- GGG = Keel, O. / Uehlinger, Ch., Göttinnen, Götter und Gottessymbole. Neue Erkenntnisse zur Religionsgeschichte Kanaans und Israels aufgrund bislang unerschlossener ikonographischer Quellen, Freiburg 1992 (QD 134).
- Görg, M., Josua, 1991a (NEB 26).
- Görg, M., Mythos und Geschichte in Jos 10,12-14: Aegyptiaca-Biblica. Notizen und Beiträge zu den Beziehungen zwischen Ägypten und Israel, 1991b (ÄAT 11), 347-360.
- Healey, J.F., The Sun Deity and the Underworld. Mesopotamia and Ugarit: Mesopotamia 8 (1980) 227-238.
- Herrmann, Ch., Ägyptische Amulette aus Palästina/Israel, 1994 (OBO, im Druck).
- Hess, R.S., Hebrew Psalms and Amarna Correspondence from Jerusalem. Some Comparisons and Implications: ZAW 101 (1989) 249-265.
- Hestrin, Ruth / Dayagi-Mendels, Michal, A Seal Impression of a Servant of King Hezekiah: IEJ 24 (1974) 27-29.
- Hettema, Th.L., "That it be repeated". A narrative analysis of KTU 1.23: JEOL 31 (1989-90) 77-94.
- Hossfeld, F. / Zenger, E., Die Psalmen. Psalm 1-50, 1993 (NEB 29).
- Huehnergard, J. / Margueron, J.-C., Art. Meskene (Imar/Emar): RLA VIII/1-2, 1993, 83-93.
- Janowski, B., Rettungsgewißheit und Epiphanie des Heils. Das Motiv der Hilfe Gottes "am Morgen" im Alten Orient und im Alten Testament. I. Alter Orient, 1989 (WMANT 59).

- Janowski, B., Keruben und Zion. Thesen zur Entstehung der Ziontradition. In: Daniels, D.R. / Gleßner, U. / Rösel, M. (Hg.), Ernten, was man sät (FS K. Koch) 1991, 231-264.
- Kallai, Z. / Tadmor, H., BIT NINURTA = BETH HORON - on the History of the Kingdom of Jerusalem in the Amarna Period: *ErIs* 9 (1969) 138-147 (hebr., engl. summary 138*).
- Keel, O., Jahwe-Visionen und Siegelkunst. Eine neue Deutung der Majestätsschilderungen in Jes 6, Ez 1 und 10 und Sach 4, 1977 (SBS 84-85).
- Keel, O., Wer zerstörte Sodom?: *ThZ* 35 (1979) 10-17.
- Keel, O., Der ägyptische Gott Ptah auf Siegelamuletten aus Palästina/Israel. Einige Gesetzmäßigkeiten bei der Übernahme von Motiven der Grosskunst auf Miniaturbildträger: Ders. / Keel-Leu, H. / Schroer, S., Studien zu den Stempelsiegeln aus Palästina/Israel II, 1989 (OBO 88), 281-323.
- Keel, O., "Mit Cherubim und Serafim". Ein Exegetenstreit und seine theologischen Hintergründe: *Bibel heute* 28 (1992) 171-174.
- Keel, O., Frühe Jerusalemer Kulturtraditionen und ihre Träger und Trägerinnen: Hahn, F., u.a., (Hg.), *Zion - Ort der Begegnung* (FS L. Klein), Bonn 1993.
- Keel, O. / Uehlinger, Ch., 1992: s. GGG.
- Knauf, E.A., Midian. Untersuchungen zur Geschichte Palästinas und Nordanabians am Ende des 2. Jahrtausends v. Chr., 1988 (ADPV).
- van der Kooij, A., Die alten Textzeugen des Jesajabuches. Ein Beitrag zur Textgeschichte des Alten Testaments, 1981 (OBO 35).
- Lemaire, A., Sept nouveaux sceaux nord-ouest sémitiques inscrits: *Semitica* 41-42 (1991-92; ersch. 1993) 63-80.
- Loretz, O., Ugarit und die Bibel. Kanaanäische Götter und Religion im Alten Testament, Darmstadt 1990.
- Margalit, B., The Day the Sun Did not Stand Still. A New Look at Joshua X 8-19: VT 42 (1992) 466-491.
- Matthews, D.M., Principles of Composition in Near Eastern Glyptic of the Later Second Millenium B.C., 1990 (OBO Series archaeologica 8).
- Metzger, M., Königsthron und Gottesthron. Thronformen und Throndarstellungen in Ägypten und im Vorderen Orient im dritten und zweiten Jahrtausend vor Christus und deren Bedeutung für das Verständnis von Aussagen über den Thron im Alten Testament, 1985 (AOAT 15).
- Moortgat, A., Tell Halaf III. Die Bildwerke, Berlin 1955.
- Moran, W.L., Les lettres d'el-Amarna, 1987 (LAPO 13).
- Mulder, M.J., Hat man in Ugarit die Sonnenwende begangen?: *UF* 4 (1972) 79-96.
- Na'aman, N., On Gods and Scribal Traditions in the Amarna Letters, *UF* 22 (1990) 247-256.
- Niehr, H., Bedeutung und Funktion kanaanäischer Traditionselemente in der Sozialkritik Jesajas: *BZ* 28 (1984) 69-81.
- Niehr, H., Herrschen und Richten. Die Wurzel špṭ im Alten Orient und im Alten Testament, 1986 (FzB 54).
- Noth, M., Das Buch Josua, ²1953 (HAT I/7).
- Noth, M., Könige, 1968 (BK IX/1).

- Ockinga, B.G., The Inviolability of Zion - a Pre-Israelite Tradition?: BN 44 (1988) 54-60.
- Otten, H., Puduḫepa. Eine hethitische Königin in ihren Textzeugnissen (AAWLM.G 1975, Nr. 1).
- Owen, D.ü., An Akkadian Letter from Ugarit at Tel Aphek: Tel Aviv 8 (1981) 1-17.
- Rupprecht, K., Der Tempel von Jerusalem. Gründung Salomos oder jebusitisches Erbe?, 1977 (BZAW 144).
- Schroer, Silvia, In Israel gab es Bilder. Nachrichten von darstellender Kunst im Alten Testament, 1987 (OBO 74).
- Schroer, Silvia, Psalm 65 - Zeugnis eines integrativen JHWH-Glaubens?: UF 22 (1990) 285-301.
- Singer, I., Takuhlinu and Ḥaya. Two Governors in the Ugarit Letter from Tel Aphek: Tel Aviv 10 (1983) 3-25.
- Smith, M., The Early History of God. Yahweh and the Other Deities in Ancient Israel, 1990.
- Stähli, H.-P., Solare Elemente im Jahweglauben des Alten Testaments, 1985 (OBO 66).
- Stolz, F., Strukturen und Figuren im Kult von Jerusalem, 1970 (BZAW 118).
- Uehlinger, Ch., Leviathan und die Schiffe in Ps 104,25-26: Bib 71 (1990) 499-526.
- Uehlinger, Ch., Art. Götterbild: NBL I, 1991, 871-892.
- Uehlinger, Ch., Gab es eine "joschijanische Kultreform"? Plädoyer für ein kritisches Minimum, in: Groß, W. (Hg.), Jeremia und die deuteronomistische Bewegung (Akten der AGAT-Tagung Frankfurt/M., 30.8.-3.9.1993), 1994 (im Druck).
- Saller, S.J., The Excavations at Dominus Flevit (Mount Olivet, Jerusalem). II. The Jebusite Burial Place, 1964 (PSBF.Ma 13).
- von Schuler, E., Art. Ḥebat: WM I, 1965, 172; Sonnengottheiten: ebd. 196-201.
- Ward, W.A., La déesse nourricière d'Ugarit: Syria 46 (1969) 225-239.
- Weimar, P., Die Jahwekriegserzählungen in Exodus 14, Josua 10, Richter 4 und 1 Sam 7: Bib 57 (1976) 38-73.
- Weinfeld, M., Divine Intervention in War in Ancient Israel and the Ancient Near East, in: Tadmor, H. / ders., History, Historiography and Interpretation Studies in Biblical and Cuneiform Literatures, Jerusalem 1983, 121-147.
- Weippert, H., Schöpfer des Himmels und der Erde. Ein Beitrag zur Theologie des Jeremiabuches, 1981 (SBS 102).
- Weippert, H., Palästina in vorhellenistischer Zeit, 1988 (Handbuch der Archäologie. Vorderasien II/1).
- Weippert, H., Die Kesselwagen Salomos: ZDPV 108 (1992) 8-41.
- Welten, P., Art. Götterbild, männliches: BRL², 1977, 99-111; Göttergruppe: ebd. 119-122.
- Wilhelm, G., Grundzüge der Geschichte und Kultur der Hurriter, 1982 (Grundzüge 45).
- Winter, U., Frau und Göttin. Exegetische und ikonographische Studien zum weiblichen Gottesbild im Alten Israel und in dessen Umwelt, 1983, ²1987 (OBO 53).

JHWH IN DER ROLLE DES BAALŠAMEM ¹

HERBERT NIEHR, *Tübingen*

Einführung

Bei der Frage, wie der aus dem midianitisch-edomitischen Bergland stammende Wettergott JHWH² während des 1. vorchristlichen Jahrtausends zum höchsten Gott der israelitisch-jüdischen Religion aufstieg, wurde in der religionsgeschichtlichen Diskussion zumeist auf den Einfluß der nordwestsyrischen Stadt Ugarit verwiesen. JHWH habe sein Königtum und weitere wichtige Züge seiner Götterpersönlichkeit von den Göttern El und Baal übernommen³. Direkte Beziehungen zwischen dem spätbronzezeitlichen Ugarit und der eisenzeitlichen Religion Israels sind jedoch nicht nachweisbar. Hier ist vielmehr auf die Phönizier als Zeitgenossen und Nachbarn Israels einzugehen. Damit tritt zugleich die Rolle der Phönizier bei der Ausbildung der JHWH-Religion stärker in den Vordergrund als dies gemeinhin geschieht. Unter dem Aspekt nach der Frage des höchsten

¹ Im vorliegenden Referat versuche ich Einsichten über die Beziehung der Götter Baalšamen und JHWH (vgl. Niehr 1990, 17-60) vor allem im Hinblick auf die königszeitlichen Grundlagen für JHWHs Auftreten in der Rolle des Baalšamem zu vertiefen. Für ein Gespräch über den Gott Baalšamem danke ich meinem Kollegen P. Xella (Rom).

² Vgl. dazu Hillmann 1965, 114-200; Weippert 1976-80b, 252; ders. 1990, 157f; Knauf 1988, 43-63; Dion 1991, 48-58

³ Vgl. dazu die Übersicht bei Niehr 1990, 1f; zuletzt wieder Albertz 1992, 117-120. 200-212 u.i. und Mettinger 1990.

Gottes gerät dabei der Gott Baalšamem aus der phönizischen Religion in das Zentrum des Interesses.

Baalšamem in der phönizischen Religion⁴

Es ist ein Charakteristikum der phönizischen Religion des 1. vorchristlichen Jahrtausends, daß in ihr der Gott El nur eine untergeordnete Rolle spielt⁵ und auch Baal nicht als höchster Gott auftritt, sondern auf verschiedene Funktionen und Gestalten aufgespalten wird⁶. Im Unterschied zu den religiösen Verhältnissen in Ugarit gibt sich in der phönizischen Religion eine neue Konzeption des höchsten Gottes in der Gestalt des Baalšamem zu erkennen.

Zeigt eine Reihe phönizischer Inschriften, daß ursprünglich jede phönizische Stadt ihr eigenes Pantheon mit einer unterschiedlichen höchsten Gottheit aufwies⁷, so läßt sich von der Mitte des 10. Jahrhunderts an eine Veränderung bei einigen phönizischen Lokalpanthea beobachten. Die Inschrift des Jēhimilk von Byblos bietet das älteste Indiz für den Aufstieg des bis dahin unbekannten Gottes Baalšamem⁸ zur Position des höchsten Gottes von Byblos. In der Pantheonshierarchie von Byblos wird infolgedessen die bisherige höchste Göttin von Byblos auf den zweiten Rang hinter Baalšamem zurückgedrängt⁹. In der Jēhimilk-Inschrift fungiert Baalšamem als Schutzgottheit des Königs. Bei diesem handelt es sich wohl um einen Usurpator auf dem Thron von Byblos¹⁰, der seine religiöse Zuflucht zu einem neuen Dynastiegott nimmt und so das alte Lokalpantheon mit seiner bisherigen höchsten Gottheit, der Herrin von Byblos, herabstuft.

⁴ Vgl. zum folgenden ausführlich Niehr 1990, 24-29.

⁵ KAI 26 A III 18; 129,1; 214,2.11.18; 215,22; 222 A 11; vgl. dazu Röllig 1959; ders. 1983, 90; Rendtorff 1966, 282f.

⁶ KAI 14,18; 26 A I 1-3.8; II 6.10.12; III 11; C IV 12; 27,18 u.i.; vgl. dazu Röllig 1983, 90.

⁷ KAI 5,2; 6,2; 7,3-4; 10,2-4.7-8.10.15; 13,1-2.6; 14,15-16.18.

⁸ Da Baalšamem einen neuen höchsten Gott darstellt, ist die Frage nach seiner Identität falsch gestellt (vgl. Teixidor 1986, 428 Nr. 62). Dies gilt dementsprechend für die Versuche, ihn mit El (so Oden 1977, 470-473; vgl. dagegen Barré 1983, 40.50-57; Olyan 1988, 62-64; Smith 1990a, 66 Anm. 11) oder mit Hadad (so Barré 1983, 40.54-56; Olyan 1988, 62-64; Clifford 1990, 60) zu identifizieren.

⁹ KAI 4,3-6.

¹⁰ Vgl. Donner/Röllig 3-4 1973-1979, II, 7; Gibson 1982, 17.

Einen analogen Sachverhalt bietet die Inschrift des Zakkur, des Königs des aramäischen Königreiches von Hamath, der zu Beginn des 8. Jahrhunderts ebenfalls als Usurpator den Gott Baalšamem als seine neue dynastische Gottheit einführt¹¹.

Die nächste Erwähnung des Baalšamem als des höchsten Gottes in phönizischen Inschriften liegt in der 2. Hälfte des 8. Jahrhunderts mit den Karatepe-Inschriften vor. In ihnen wird Baalšamem wie schon im Falle der Jehimilk-Inschrift von Byblos vor einer Reihe anderer lokaler Gottheiten genannt; ebenso fallen die Angelegenheiten des Königums bzw. des Königreiches in seinen Bereich¹². In der hieroglyphenluwischen Übersetzung der Inschrift wird Baalšamem als "Wettergott des Himmels" verstanden¹³.

Im Vertrag zwischen Asarhaddon von Assur und Baal von Tyros aus der zweiten Hälfte des 7. Jahrhunderts werden drei Baal-Gottheiten genannt, die alle die Funktion eines Wettergottes wahrnehmen. Die Nennung des Baalšamem an erster Stelle hängt damit zusammen, daß er als der höchste Gott von Tyros gilt¹⁴. Dieser Sachverhalt spiegelt sich noch in der Nennung des Kultes des Zeus Olympios in Tyros bei Flavius Josephus, den er auf die Zeit Hiram I, d.h. in das 10. Jahrhundert zurückführen will¹⁵. Somit kommt Baalšamem im Asarhaddon-Vertrag auch noch vor den Gott Melqart zu stehen, da in ihm zunächst die Wettergötter und dann die für das Wohlergehen der Menschen zuständigen Götter, Melqart und Ešmun, genannt werden¹⁶.

Möglicherweise ist in der Inschrift des Sohnes des Šipitbaal um 500 aus Byblos das am Anfang der Götterauflistung erkennbare *𐤇* zum Gottesnamen Baalšamem zu ergänzen¹⁷. Baalšamem ist hier wieder der Schutzgott des Königs und der höchste Gott des Pantheons.

Die letzte Erwähnung des Baalšamem in der phönizischen Religion liegt vor auf der Weihinschrift eines Tores aus dem Jahr 132 v.Chr.,

¹¹ KAI 202 A 3-4.11-17; B 23.

¹² KAI 26 A III 12 - IV 3.

¹³ Vgl. Weippert 1969, 197.208; Helck 1971, 178; Bron 1979, 185f.

¹⁴ Vgl. Weidner 1932/33, 31-33; Borger 1956, 107-109; ders. 1982-85, 158f.

Unwahrscheinlich ist die von Barré 1983, 42-50, vorgenommene Unterteilung der Vertragsgötter, bei der Baalšamem nicht den Kreis der Götter von Tyrus anführt. Vgl. dagegen neben den o.g. Textbearbeitungen auch Bonnet 1988, 40.

¹⁵ Jos., Ant.Jud. VIII, 144f.147; C.Ap. I, 113.118; vgl. dazu Eißfeldt 1963, 173f; Gese 1970, 193; Bonnet 1988, 33-48.

¹⁶ Vgl. Bonnet 1988, 40-42.

¹⁷ KAI 9B, 5; vgl. dazu Niehr 1990, 27 mit Anm. 62.

welches zu einem Tempel des Baalšamem aus der Gegend von Tyros gehörte¹⁸.

Eigens zu erwähnen ist die Nennung des Baalšamem in der um 100 n. Chr. verfaßten *Φαννακή ιστορία* des Philo Byblios¹⁹. In diesem späten Reflex der phönizischen Religion steht eine monotheistische Konzeption des solarisierten Baalšamem im Vordergrund²⁰. Diese monotheistische Konzeption des Baalšamem bei Philo Byblios hat ihren Hintergrund wohl in der Tatsache, daß Baalšamem in der phönizischen Religion die Stellung des höchsten Gottes ohne Paredra an seiner Seite bekleidete²¹.

Außerhalb des phönizischen Mutterlandes wird Baalšamem auch in punischen Inschriften erwähnt²². In der phönizisch-punischen Ikonographie wird Baalšamem dargestellt als bärtiger Mann, der auf dem Thron sitzt, eine Fensteraxt in seiner Linken und ein Szepter in seiner Rechten trägt²³. In der zweiten Hälfte des 1. Jahrtausends kann Baalšamem auch durch einen leeren Sphingenthron repräsentiert werden²⁴.

Als Resultat der inschriftlichen Belege für die Verehrung des Baalšamem in der phönizischen Religion ergeben sich drei Charakteristika dieses Gottes: Baalšamem ist der Schutzgott des Königs, der sich um die Belange des Königtums kümmert²⁵, er steht als höchster Gott an der Spitze diverser Lokalpanthea²⁶ und als (Wetter-)Gott des Himmels repräsentiert er den Typ des universalen Gottes²⁷.

¹⁸ KAI 18; vgl. dazu Eißfeldt 1963, 177f.

¹⁹ Euseb., praep. ev. I 9,20 - 10,55.

²⁰ Euseb., praep. ev. I 10,7,9; vgl. dazu Ebach 1979, 120-124.

²¹ Gegen Oden 1977, 459f mit Anm. 9, und Keel/Uehlinger 1992, 297f, die die Existenz einer Paredra des Baalšamem annehmen. Aus KAI 4,3-6 läßt sich nur ersehen, daß Baalšamem die ältere lokale Hochgöttin auf den zweiten Platz zurückgedrängt hat.

²² Belege bei Eißfeldt 1963, 175-177; Vattioni 1972, 491f.

²³ Vgl. Gubel 1980, 8.11.13f; tav. II fig 1-2; ders. 1987, 153f; pl. XXV 70.

Die von Uehlinger 1990, 515, vorgenommene Identifikation eines "smiting god" auf dem altsyrischen Siegel von Tell el-Daba'a mit Baalšamem trägt der Tatsache, daß dieser erst im 1. Jahrtausend belegt ist, nicht Rechnung. Eher liegt eine Darstellung des nordsyrischen Wettergottes Hadad/Baal (Šaphon) vor; vgl. Bietak 1990, 15f; Dijkstra 1991.

²⁴ Vgl. Culican 1968, 80-83.

²⁵ KAI 4,3-6 (vgl. 202 A 3-4.11-17); 9 B 5 [erg.]; 26 A III 12 - IV 3. Falls der aramäische Papyrus KAI 266 aus einer phönizischen Stadt stammt (so Milik 1967, 561-563; Gibson 1975 111f; anders Porten 1981), ist er hinzuzuzählen.

²⁶ KAI 4,3-6; 9 B 5; 26 A III 18-19.

²⁷ KAI 26 A III 18 - IV 3; Weidner 1932/33, 31-33; Euseb., praep. ev. I 10,7,9.

Hinsichtlich des Vordringens dieser Gottheit läßt sich erkennen, daß Baalšamem erstmals in Byblos um 950 genannt wird, sich dann in Karatepe und in Tyrus belegt findet. Da es kein einheitliches phönizisches Reich gibt, sondern nur Stadtstaaten mit ihrer je eigenen Ausprägung der phönizischen Religion, existiert auch kein einheitlicher höchster Gott der Phönizier, sondern es dominiert eine Anzahl diverser höchster Göttinnen und Götter die jeweiligen Lokalpanthea. Der Gott Baalšamem durchbricht dieses Prinzip der lokalen Hochgötter, da er sich einer Theologie verdankt, "die aus den verschiedenen Wettergöttern des Landes die Vorstellung eines obersten Wettergottes schuf"²⁸.

Ausgehend von der phönizischen Religion wurde in zwei weiteren Religionen Syrien-Palästinas Baalšamem als höchster Gott verehrt bzw. mit dem höchsten Gott identifiziert. Dies ist der Fall in der aramäischen Religion²⁹ und in der israelitisch-jüdischen Religion, die im Zentrum unserer Fragestellung steht.

JHWH in der Rolle des Baalšamem

JHWHs Aufstieg zum Reichs- bzw. Dynastiegott in der israelitischen Königszeit war der Anlaß für die Suche nach weiteren Charakterisierungen dieser Gottheit, die ihn über die Rolle eines lokalen Wettergottes hinaushoben. Die zeitgenössische phönizische Religion bot mit der seit der Mitte des 10. Jahrhunderts belegten Gestalt des Gottes Baalšamem das Modell eines alle anderen Göttinnen und Götter transzendierenden Himmelsgottes.

In der Königszeit

Die genauen Umstände von JHWHs Einrücken in die Rolle des Baalšamem sind nicht mehr auszumachen. Jedoch kann der Hintergrund dieser Rollenübernahme deutlich gemacht werden. Es ist dabei

²⁸ Helck 1971, 178.

²⁹ Vgl. dazu Vattioni 1972, 492-511; Niehr 1990, 30-41.

nach dem Einfluß der Phönizier auf die Religion des Süd- und des Nordreichs während der Königszeit zu fragen.

Nach dem Untergang der spätbronzezeitlichen Kultur durch den Seevölkersturm konnten sich in dem daraus resultierenden Machtvakuum die Phönizier an der vorderasiatischen Westküste als neue überregionale Macht etablieren³⁰. Infolge dieser Entwicklung kam es zu einer phönizischen Vorherrschaft in Palästina, von der nur die Philisterstädte im südlichen Küstenstreifen nicht betroffen waren. Eine kulturelle Beeinflussung durch Phönizien und eine zunehmende politische und wirtschaftliche Abhängigkeit hiervon läßt sich für Juda ab der zweiten Hälfte des 10. Jahrhunderts unter Salomo feststellen. Eine politische und wirtschaftliche Abhängigkeit von Phönizien auf dem Hintergrund ihrer Kulturverwandtschaft³¹ zeigt sich für Israel unter den Omriden im 9. Jahrhundert. Dies ist im folgenden kurz anzusprechen, um dann die sich daraus ergebenden Konsequenzen für die israelitische Religionsgeschichte ziehen zu können.

Die judäische Abhängigkeit von den Phöniziern zeigt sich im Falle Salomos³² unter verschiedenen Aspekten. In textkritischer Hinsicht liefert I Reg 5,15 LXX dafür ein erstes und entscheidendes Indiz: Salomo wurde dieser *lectio difficilior* zufolge durch die Abgesandten des Königs von Tyros zum König gesalbt³³. Hierin kommt die politische Überlegenheit des Hiram von Tyros über Salomo zum Ausdruck. Von einem paritätischen Verhältnis zwischen Salomo und Hiram kann demnach nicht die Rede sein. Die sich in I Reg 5,15 LXX zeigende Abhängigkeit Salomos von Hiram dokumentiert sich auch in den hebräischen Salomo-Erzählungen, die von einem jährlichen Tribut Salomos an Hiram wissen³⁴.

Ob die hierin von Salomo ausgesagte Abhängigkeit von den Phöniziern genau in dieser Form bereits in der zweiten Hälfte des 10. Jahrhunderts vorlag oder ein späteres judäo-phönizisches Verhältnis des 9. und 8. Jahrhunderts auf Salomo retrojiziert wurde³⁵, wie es sich

³⁰ Vgl. Röllig 1983, 82-84; Lehmann 1985, 66-69; Baurain 1986.

³¹ Vgl. dazu Keel/Uehlinger 1992, 202f.

³² Zur Abhängigkeit Salomos von Phönizien vgl. grundsätzlich Donner 1982; Miller/Hayes 1986, 189-217; Kuan 1990. Damit steht in Übereinstimmung, daß Juda erst im 8./7. Jahrhundert die volle Staatlichkeit erlangte; vgl. dazu Knauf 1989, 79f.82f; Jamieson-Drake 1991, 138-145.

³³ Vgl. Mettinger 1976, 225-227; Kuan 1990, 31-36.

³⁴ I Reg 5,25; vgl. dazu Kuan 1990, 36f.

³⁵ Vgl. Knauf 1991, 170-184.

auch anhand anderer Beispiele aufweisen läßt³⁶, kann hier offenbleiben.

Auf dem Hintergrund der judäo-phönizischen Abhängigkeit kommt dem mit phönizischer "Hilfe" in Jerusalem durchgeführten Tempel(um)bau³⁷ eine besondere Bedeutung zu, da er auf der religiösen Ebene ein Zeugnis für den phönizischen Kultureinfluß auf Juda darstellt³⁸. Der phönizische Einfluß beim Tempelbau beschränkt sich jedoch nicht auf die architektonische Beratung, wie es das AT nahelegt, sondern er wirkt sich vor allem auf die Art und Weise der im Jerusalemer Tempel praktizierten JHWH-Verehrung aus.

Als Charakteristikum des Jerusalemer Tempelkultes in vorexilischer Zeit ist die Verehrung JHWHs als יְשֹׁב הַכְּרוּבִים anzusehen³⁹. Der religionsgeschichtliche Hintergrund für die Konzipierung JHWHs als Kerubenthroner ist in der phönizischen Kunst und Ikonographie zu sehen, in der "der Sphingenthron den numinosen Rang des auf ihm Sitzenden"⁴⁰ anzeigt. Hiermit ist ein erster Anknüpfungspunkt zwischen JHWH als höchstem Gott des Jerusalemer Tempels und der phönizischen Religion gegeben. In dieser zeigen phönizische Siegel, daß auch Baalšamem auf einem Sphingenthron sitzend dargestellt wurde⁴¹.

Hieraus ist zu erkennen, daß JHWH im Jerusalemer Reichsheiligtum nach dem Vorbild der zeitgenössischen phönizischen Religion verehrt wurde. Die Verwendung des Titels יְשֹׁב הַכְּרוּבִים verweist auf die dabei zugrundeliegenden "kanaanäisch-phönizische[n] König-(sgott)-Traditionen"⁴².

Der im vorangegangenen Abschnitt besprochene religiöse Einfluß der Phönizier auf den Jerusalemer Tempel läßt jedoch nicht den

³⁶ Zur Räumung von 20 Städten zugunsten Hiram (I Reg 9,10-14) vgl. neben Kuan 1990, 38f, noch Knauf 1991, 168 Anm. 3, und zur Überlassung von Schiffahrts- und Handelswegen an Hiram (I Reg 9,26-28; 10,11.22) vgl. neben Kuan 1990, 39f, noch Knauf 1991, 184-186.

³⁷ Zum Umbau eines älteren, (vor-)davidischen Tempels (vgl. II Sam 12,20) unter Salomo vgl. Rupprecht 1977.

³⁸ Vgl. Kuan 1990, 40f; zu syrisch-phönizischen Einwirkungen auf die Gestaltung des Tempels vgl. Keel/Uehlinger 1992, 189-196.

³⁹ I Sam 4,4; II Sam 6,2 (= I Chr 13,6); II Reg 19,15 (= Jes 37,16); Ps 80,2; 99,1; vgl. dazu Mettinger 1982a; ders. 1982b, 19-37; Janowski 1991, 235-253.

⁴⁰ Janowski 1991, 249. Vgl. zu den phönizischen Sphingenthronen Keel 1977, 18.20 Abb. 4-6; 30.32 Abb. 15-17; Metzger 1985a, 259-279; ders. 1985b, 236-247; Gubel 1987, 37-84, pl. I-XIV.

⁴¹ S.o. Anm. 23.

⁴² Janowski 1991, 263.

Schluß zu, JHWH habe bereits in der Zeit Salomos Züge des Baalšamem übernommen⁴³. Dagegen spricht schon alleine die Tatsache, daß der ab 950 in Byblos erstmals belegte Baalšamem in salomonischer Zeit noch nicht alle phönizischen Lokalpanthea erobert hatte. Aber JHWHs Kennzeichnung und Verehrung als **יְשֹׁבֵי הַכְּרוֹבִים** charakterisiert ihn als höchsten Gott nach phönizischem Vorbild, so daß der Weg für die spätere Begegnung des höchsten Gottes der Judäer und der Phönizier hier schon bereitet ist.

Im Nordreich Israel ging im 9. Jahrhundert der Usurpator Omri daran, in Abhängigkeit von Phönizien einen Staat nach phönizischem Vorbild aufzubauen⁴⁴. Der Einfluß der Phönizier auf die Religion Israels dokumentiert sich anhand einer durch Ahab vorgenommenen Baumaßnahme im Tempel von Samaria.

Bei der entsprechenden Nachricht in I Reg 16,30-32 verschleiert jedoch der masoretische Text ein religionsgeschichtliches Problem. In V. 32 lautet der MT: **וַיִּקְרָא מְזִבְחַ לְבַעַל בֵּית הַבַּעַל אֲשֶׁר בְּנָה בְּשֶׁמְרוֹן**. Die LXX, die **בֵּית הַבַּעַל** mit *ἐν ᾧ ὁ τῶν προσεχθισμάτων* übersetzt, hat aller Wahrscheinlichkeit nach ein **בֵּית אֱלֹהִים** vorgefunden⁴⁵. Damit ist zugleich die wenig sinnvolle Aussage des masoretischen Textes, daß Ahab einen Baal-Altar im Baal-Tempel hat errichten lassen, dahingehend geändert, daß Ahab im (JHWH-)Tempel einen Altar für den Gott Baal errichtete⁴⁶.

Es ist allerdings fraglich, ob hiermit nach dem Modell von II Reg 16,10-16 und II Reg 21,3-5 das Errichten eines Altares für einen fremden Gott im (JHWH-)Tempel gemeint ist⁴⁷, oder ob nicht eher an eine Verehrung des Dynastie- und Reichsgottes JHWH in der Gestalt eines anderen Gottes zu denken ist. Diese wurde später von ihren Gegnern als Einführung eines fremden Gottes, Baal, dargestellt. Zum Verständnis hierfür kann auf die unter den Seleukiden erfolgte Widmung des Jerusalemer Tempels an den Zeus Olympios verwiesen werden, die von den Gegnern dieser Maßnahme als Desakralisierung

⁴³ So Mazar 1967, 19f; Albright 1968, 200f; Katzenstein 1973, 87-90.

⁴⁴ Vgl. Katzenstein 1973, 142-148; Weippert 1976-1980a, 202; Knauf 1989, 83; ders. 1991, 177.

⁴⁵ Vgl. Timm 1982, 32f.

⁴⁶ Vgl. Timm 1982, 33.35. Auf die Existenz eines JHWH-Tempels in Samaria deutet auch die Nennung des "JHWH von Samaria" auf der Inschrift des Pithos A in Kuntillet ^cAgrud (vgl. Olyan 1988, 34f und - *sub conditione* - Keel/Uehlinger 1992, 258f).

⁴⁷ So Timm 1982, 35.

des Tempels zugunsten eines fremden Gottes verstanden wurde, obwohl hierbei nur JHWH als Baalšamem verehrt wurde⁴⁸.

Leider ist nicht deutlich, welcher Gott in I Reg 16,32 unter בעל zu verstehen ist. So denkt man in der Forschung an den Gott Melqart von Tyros⁴⁹ oder an eine Baalsgottheit⁵⁰. Im Unterschied zu diesen Annahmen⁵¹ hat bereits 1939 Otto Eißfeldt die plausibelste Überlegung vorgebracht, da er unter Baal von Samaria den Gott Baal-šamem versteht⁵².

Die Plausibilität von Eißfeldts Überlegung liegt darin begründet, daß der phönizische Baalšamem ein Gott des Reiches und des Königtums ist. Dazu paßt die religionspolitische Maßnahme des Ahab, die nicht in der unerklärlichen Importation irgendeiner neuen Gottheit besteht, sondern mit der Verehrung des eigenen Reichsgottes JHWH in der Gestalt des phönizischen Baalšamem sinnvoll erklärt werden kann. Eine derartige Kultmaßnahme hat ihren allgemeinen Hintergrund in der politischen Abhängigkeit der Omriden von den Phöniziern und ihren speziellen Hintergrund in der dynastischen Bindung Ahabs an die Phönizier. Insofern ist in dieser Kultmaßnahme Ahabs auch keine innen-⁵³, sondern eine außenpolitische Maßnahme⁵⁴ zu sehen. Dieser Sicht der Dinge fügt sich auch die Revolution des Jehu ein. Diese strebte vor allem eine Kurskorrektur in der Außenpolitik an, die u.a. durch eine Abgrenzung von den Phöniziern ge-

⁴⁸ S. dazu unten.

⁴⁹ Vgl. Katzenstein 1973, 151f; ders. 1991, 188f; Fensham 1983, 593; Weippert 1990, 161.

⁵⁰ Vgl. Spieckermann 1982, 208f; Donner 1986, 267-273; Bonnet 1988, 139; Alberty 1992, 231.

⁵¹ Die Entscheidung für eine der beiden Gottheiten, Melqart oder Baal, wird oft mit der Frage nach der Herkunft der Königin Isebel verknüpft; zum Forschungsüberblick vgl. Cooper/Pope 1981, 354f, und zuletzt Alberty 1992, 231 Anm. 19. Trotz der Argumentation Timms 1982, 200-241 (vgl. Donner [1986] 268) ist eine tyrische Herkunft der Isebel nicht auszuschließen, da für die Omridenzeit mit einer Personalunion zwischen Tyrus und Sidon gerechnet werden kann; vgl. Katzenstein 1973, 129-134; Bonnet 1988, 137; Weippert 1990, 172f Anm. 49.

⁵² Vgl. Eißfeldt 1963, 187-189. Allerdings ist bei seinen Einzelargumenten Vorsicht geboten. An Baalšamem denken auch Smith 1990a, 42-44.66 Anm. 12 (Lit.); Keel/Uehlinger 1992, 296f, und vgl. auch generell Cooper/Pope 1981, 350. Der dagegen von Alberty 1992, 231 Anm. 19, unter Rückgriff auf die These Odens (s.o. Anm. 8) gemachte Einwand ist unberechtigt.

⁵³ So Donner 1986, 263-269; zur Kritik an der hier zugrundeliegenden These A. Alts vgl. die bei Olivier 1983, 117 Anm. 1, zitierte Literatur.

⁵⁴ Vgl. Eißfeldt 1963, 192; Alberty 1992, 230-233.

kennzeichnet ist⁵⁵. Der Tempel von Samaria hingegen mit seiner Verehrung JHWHs als Baalšamem wurde nicht als Problem gesehen und mußte der neuen Politik des Jehu nicht weichen. Die Zuschreibung der Zerstörung des Tempels von Samaria an Jehu geht vielmehr auf das Konto späterer Schriftsteller⁵⁶.

Zieht man ein Resumé aus den hier vorgestellten Überlegungen, so fällt auf, daß sich im Falle Jerusalems und Samarias der phönizische Einfluß auf die israelitische Religion am Tempel niederschlug. Damit ist der offizielle Kult angesprochen, der nicht identisch ist mit der im Volk praktizierten Religion⁵⁷. Gerade im Rahmen des offiziellen Kultes ist eine Beziehung des Reichs- oder Dynastiegottes zum Reichs- bzw. Dynastiegott eines politisch und kulturell überlegenen Nachbarlandes im Sinne einer Gleichsetzung durchaus verständlich.

Über die mit dem Tempelkult Samarias gegebene Rezeption des Gottes Baalšamem auf der Ebene der offiziellen Religion hinaus läßt sich eine Rezeption des Baalšamem in Juda und Israel noch unter einem weiteren Aspekt feststellen. Diese Rezeption steht im Kontext der Astralisierung der Religionen Syrien-Palästinas, die zusammenhängt mit "einer verstärkten Zuwendung zu den Mächten am Himmel, insbesondere zu Sonne und Mond, aber auch mit intensiver kosmischer Orientierung..."⁵⁸. Daß sich diese Astralisierung der nordwestsemitischen Religionen mit der Gestalt des Baalšamem verband, beruht auf der Ambivalenz des Baalšamem, der gleichzeitig als Name einer bestimmten phönizischen Gottheit und als Appellativ 'Himmels-herr' aufgefaßt werden konnte.

Dieses Appellativ war insofern bedeutsam für die JHWH-Religion, als vom 8. Jahrhundert an eine Solarisierung der JHWH-Konzeption greifbar ist. Für diese Solarisierung können zwei Faktoren als verantwortlich ausgemacht werden: Zum einen ist die Auswirkung der in diesem Punkt von Ägypten her beeinflussten jüdischen Königsideologie mit ihrer Rezeption des Motivs der Flügelsonne zu nennen⁵⁹. Zum anderen spielt die bereits erwähnte Astralisierung der semi-

⁵⁵ Vgl. Donner 1986, 280; Weippert 1990, 161.

⁵⁶ II Reg 10,18-27; vgl. dazu Würthwein 1984, 340-342; Minokami 1989, 96-123.

⁵⁷ Vgl. zu den unterschiedlichen Religionsebenen Weippert 1990, 152-159; Albertz 1992, 38-43.

⁵⁸ Koch 1988, 119.

⁵⁹ Vgl. Welten 1969, 4-46; Smith 1990a, 118-120; ders. 1990b, 34-39; Keel/Uehlinger 1992, 314-317.

tischen Religionen im 1. Jahrtausend ebenfalls in der Religionsgeschichte Israel und Judas eine wichtige Rolle⁶⁰.

Greifbar wird die Solarisierung JHWHs zunächst in der Ikonographie, dann aber auch in den schriftlichen Quellen⁶¹. Auf diesem Hintergrund wurde der auf der Ebene des offiziellen Kultes bereits mit Baalšamem gleichgesetzte Gott JHWH zum 'Himmelsherrn', dem die Mächte des Himmels unterstellt waren.

Der somit beobachtbare Aufstieg des Wettergottes JHWH zum Himmelsherrn läßt sich auch an seiner Ausstattung mit den entsprechenden himmlischen Mächten ablesen.

Dazu gehört zunächst die Vorstellung eines den Himmelsherrn JHWH umgebenden himmlischen Heeres (צבא השמים)⁶². Von diesem ist in vorexilischen AT-Texten nur in I Reg 22,19 als himmlischem Hofstaat JHWHs die Rede. Die Astralisierung dieses Gremiums führte zu seiner Identifikation mit den Gestirnen⁶³ und insofern zu seiner Paganisierung und deshalb vehementen Ablehnung in dtr. Kreisen. Erst in nachexilischen Texten ist es wieder möglich, von einem Heer des Himmels bzw. JHWHs zu sprechen⁶⁴.

Des weiteren ist auf die Verehrung der Aschera als 'Himmelskönigin' (מלכת השמים) einzugehen. Die Nennung des "JHWH von Samaria und seiner Aschera"⁶⁵ auf der Inschrift des Pithos A von Kuntillet 'Ağrud läßt sich in Verbindung setzen zu der in I Reg 16,32f erwähnten Aschera⁶⁶, die hier die Paredra des als Baalšamem verehrten Staatsgottes JHWH zu sein scheint und der es gelang, die

⁶⁰ Vgl. Koch 1980a, 56-58; ders 1988, 118-120; Keel/Uehlinger 1992, 296-298.

⁶¹ Vgl. Koch 1980a, 56-58; ders. 1988, 118-120; Stähli 1985, 30-45; Cornelius 1990; Niehr 1990, 141-163; Smith 1990a, 115-124; ders. 1990b; Lipiński 1991, 64-72; Keel/Uehlinger 1992, 296-298.302-321. Zur Sonnenverehrung in den nordwestsemitischen Religionen vgl. Bonnet 1989; Lipiński 1991, 58-64.

⁶² Zum Himmelsheer und seiner Geschichte vgl. Mettinger 1982a, 123-128; Spieckermann 1982, 221-225; Niehr 1994.

⁶³ In Dtn 4,19 (vgl. Ps 148,2f) steht das Himmelsheer für Sonne, Mond und Sterne, in Dtn 17,3; II Reg 23,5; Jer 8,2 (vgl. Dan 8,10) steht es für die Sterne.

⁶⁴ Vgl. Spieckermann 1982, 224f; Niehr 1994.

⁶⁵ Daß die mit Personalpronomen suffigierte Form *ʿašerah* einem Verständnis als Göttin nicht im Wege steht, zeigen entsprechend suffigierte Gottesnamen in Ugarit. Vgl. *ilībḥ* (KTU 1.17 I 26.44), *ilībī* (KTU 1.17 II 16) und *ʿnḥ* (KTU 1.43.13.16 [erg.]) und dazu neben der bei Keel/Uehlinger 1992, 261 Anm. 218, genannten Literatur noch Dietrich/Loretz 1992, 55f.98-101 und Müller 1992, 27-33.

⁶⁶ Vgl. zuletzt zum Text der Inschrift Müller 1992, 19 Nr. 5; zu den Auswirkungen auf I Reg 16,32f vgl. Ohyan 1988, 6f.32f; Keel/Uehlinger 1992, 263f; Dietrich/Loretz 1992, 95f.

Revolution des Jehu unbeschädigt zu überstehen⁶⁷. Ein Kult der als Paredra des Himmelsgottes JHWH betrachteten Himmelskönigin Aschera läßt sich gleichfalls für das Südreich Juda ausgehend von der dritten Inschrift von Khirbet el-Qom auch für den Tempel von Jerusalem aufzeigen⁶⁸.

Beide, Himmelsheer und Himmelskönigin, werfen ein bezeichnen-
des Licht auf JHWHs Stellung als Himmelsgott.

In exilisch-nachexilischer Zeit

Die Rezeption des Baalšamem in der JHWH-Titulatur der jüdischen Korrespondenz von Elephantine sowie einiger alttestamentlicher Bücher führt die vorexilische Gleichsetzung beider Götter sowie JHWHs Konzeption als 'Himmelsherr' weiter.

Hinsichtlich der in Elephantine auftretenden JHWH-Bezeichnungen zeigt sich, daß die Juden für die Kommunikation untereinander den Gottesnamen יהו, bzw. die um den Titel 'Gott' erweiterte Form יהו אלהא verwendeten⁶⁹. In der an Adressaten außerhalb der jüdischen Glaubensgemeinschaft gerichteten Korrespondenz finden sich für JHWH die Bezeichnungen שמיא אלה⁷⁰ bzw. unter Auslassung des Gottesnamens die Titel שמיא⁷¹ und אלה שמיא⁷², die ebenfalls JHWH meinen. Aber auch in binnenjüdischer Kommunikation findet sich die JHWH-Titulatur אלה שמיא⁷³ und nach außen, bzw. vor Nichtjuden wird auch von יהו אלהא⁷⁴ gesprochen⁷⁵.

⁶⁷ Vgl. Timm 1982, 39f.298f; Olyan 1988, 6-8.

⁶⁸ Vgl. zum Text der Inschrift zuletzt Müller 1992, 20; zu den Auswirkungen auf I Reg 15,13; II Reg 21,3-7; 23,4-7.14f; Jer 7,18; 44,15-25; Ez 8,3-6; vgl. Koch 1988, 99-109.120; Keel/Uehlinger 1992, 386-390. Zur Verehrung der Aschera vgl. den Forschungsüberblick bei Braulik 1991, 108-117. Unter ikonographischem Aspekt ist die Aschera mit den Pfeilerfigurinen zu identifizieren, vgl. Braulik 1991, 108-110; Wenning 1991, 91-94; Keel/Uehlinger 1992, 370-390. Zur Frage des Paredros der Aschera in Juda vgl. noch Wenning 1991.

⁶⁹ AP 13,14 (vgl. dazu Grelot 1972, 187g); 22,1; 25,6; 38,1; 44,3 [erg.]; 45,4.

⁷⁰ AP 27,15 (erg.; vgl. Cowley 1923 z.St.; anders Grelot 1972, 404); 30,27-28.

⁷¹ AP 30,15.

⁷² AP 30,2; 31,2[erg.].26-27 (erg.; vgl. Grelot 1972, 412); 32,3-4.

⁷³ AP 38,2[erg.].3,5; 40,1. Die Ergänzung in AP 38,2 beruht auf Paralleelformulierungen, bes. aus dem Paschapapyrus; vgl. Grelot 1972, 392.

⁷⁴ AP 2,15f [erg.]; 6,4; 30,6.24.26; 31,7.24.25; 33,8.

⁷⁵ Der Adressat von AP 30/31 und 33, Bagohi, ist kein Jude; vgl. Grelot 1972, 413f.

Der JHWH-Titel שְׁמִיָּא מְרָא stellt das genaue aramäische Äquivalent zum phönizischen Gottesnamen שְׁמִיָּא בְּעַל dar⁷⁶. Ebenso reflektiert die Formulierung שְׁמִיָּא אֱלֹהֵי (יְהוָה) "Yahweh's absorption of the title of the god Baalshamin"⁷⁷.

Zeitgleich, wenn auch unabhängig von der in den Elephantine-Papyri erkennbaren Rezeption der Titulatur der Baalšamem durch JHWH, findet sich auch in einigen alttestamentlichen Büchern die Bezeichnung JHWHs als 'Gott des Himmels'⁷⁸. Dieser JHWH-Titel findet sich hebräisch als אֱלֹהֵי הַשָּׁמַיִם in den Büchern Esra und Nehemia⁷⁹ und an weiteren Einzelstellen⁸⁰. In seiner aramäischen Form שְׁמִיָּא אֱלֹהֵי tritt er auf in den aramäischen Partien der Bücher Daniel und Esra⁸¹. Ebenso finden sich im aramäischen Teil des Danielbuches jeweils einmal belegt der Titel שְׁמִיָּא מְרָא⁸² und שְׁמִיָּא מֶלֶךְ⁸³. Die deuterokanonischen Bücher bieten als griechisches Pendant zu diesen Gottesbezeichnungen in den Büchern Judit und Tobit ὁ θεὸς τοῦ οὐρανοῦ⁸⁴ bzw. in Tobit ὁ κύριος τοῦ οὐρανοῦ⁸⁵. Mit dieser letzten Form liegt eine wörtliche Übereinstimmung mit der bei Philo Byblios auftretenden

⁷⁶ Vgl. Vincent 1937, 112; Eißfeldt 1963, 196f; Vattioni 1972, 512.

⁷⁷ Kraeling 1953, 84. Es besteht die Möglichkeit, daß diese Rezeption noch ein Relikt der Religion des Nordreichs aus der Zeit vor 722 darstellt; vgl. mit Vorbehalt Weippert 1990, 170f Anm. 36. Neben der phönizisch-israelitischen Kulturverwandtschaft und den unter den Omriden bezeugten politischen und wirtschaftlichen Kontakten zu den Phöniziern ist grundsätzlich auch auf die Kontakte zwischen Israel und den Aramäern zu verweisen; vgl. dazu Lipiński 1979; ders. 1988; Reinhold 1989, 68-220.315-416.

Ein Einfluß des Baalšamem auf die Religion des Nordreichs kann vielleicht auch noch aus Pap. Amherst 63 XI 11-19 ersehen werden, der aus nordisraelitisch-libanesischem Raum stammt. Vgl. Vleeming/Wesseliuss 1985, 9; Kottsieper 1988, 65-72; Smith 1990a, 43f.

⁷⁸ Vgl. dazu ausführlich Vattioni 1973, 41-52; Niehr 1990, 49f. In Ergänzung zu den alttestamentlichen Belegen ist zu verweisen auf den Fund eines Gefäßfragmentes vom Tell Michal aus dem Übergang vom 6. zum 5. Jahrhundert mit der Aufschrift "[...] b ʿlšm [...]; vgl. Rainey 1989, 381f.

⁷⁹ Esr 1,2; Neh 1,4,5; 2,4,20.

⁸⁰ Gen 24,3,7; Jon 1,9; II Chr 36,23; vgl. noch Ps 136,26 mit dem einzigen Beleg für die Verbindung אֱלֹהֵי הַשָּׁמַיִם.

⁸¹ Dan 2,18.19.37.44; Esr 5,11.12; 6,9.10; 7,12.21.23.

⁸² Dan 5,23.

⁸³ Dan 4,34.

⁸⁴ Jdt 5,8; 6,19; 11,17; Tob 7,13 (Sin); 8,15 (Sin), 10,11 (BA).

⁸⁵ Tob 6,18 (Sin); 7,12 (Sin).17 (Sin); 10,11 (Sin); 10,13 (BA).14 (Sin) fügt hinzu καὶ τῆς γῆς.

Bezeichnung des Gottes Baalšamem als οὐρανοῦ κύριος vor⁸⁶. Darüber hinaus finden sich im Buch Tobit noch die Gottesbezeichnungen ὁ βασιλεὺς τοῦ οὐρανοῦ⁸⁷ und ὁ θεὸς ὁ ἐν τῷ οὐρανῷ⁸⁸.

Wie schon in den Elephantine-Papyri begegnet auch in den alttestamentlichen Büchern die Bezeichnung JHWHs als 'Gott des Himmels' vornehmlich im Munde nichtjüdischer Sprecher bzw. beim Auftreten nichtjüdischer Gesprächspartner⁸⁹. Sie tritt aber auch bei Juden im Ausland⁹⁰ und in Palästina⁹¹ auf.

Angesichts der Bezeichnung JHWHs als 'Gott des Himmels' in den Elephantine-Papyri und im AT könnte der Eindruck entstehen, daß es sich hierbei um die bloße Rezeption eines Göttertittels handle. Hierbei denkt die Forschung gerne an eine Ableitung aus der persischen Religion⁹². Dagegen spricht aber die Tatsache, daß JHWH für die Juden in Fortsetzung einer vorexilischen Entwicklung die Rolle des Baalšamem übernommen hatte. Dieser Sachverhalt zeigt sich zudem aufgrund der Analyse diverser Motivkomplexe aus dem Bereich des höchsten Gottes, der mit dem der Gestalt des Baalšamem äquivalent ist⁹³. Hierin zeigt sich, wie JHWH der Göttersammlung präsidiert, auf dem Göttersitz thront, Schöpfung und Chaos unter sich hat und als solarisierter Himmels-gott konzipiert ist⁹⁴. Für die Auswertung dieser Motivkomplexe ist neben ihrer Kontinuität zur Religionsgeschichte der Königszeit zusätzlich die phönizische Dominanz in Juda während der Exilszeit zu berücksichtigen⁹⁵.

In diesem Zusammenhang sind hier auch die Ergebnisse der sog. "hellenistischen Reform" aus dem Jahre 168 anzusprechen. Bei der in diesem Rahmen durchgeführten Weihe des Jerusalemer Tempels an den Zeus Olympios ist nicht zu übersehen, daß es gerade die Jahrhunderte alte Annäherung zwischen JHWH und Baalšamem über-

⁸⁶ Euseb., praep. ev. I 10,7,9.

⁸⁷ Tob 1,18 (Sin).

⁸⁸ Tob 5,17 (Sin).

⁸⁹ Esr 1,2; 5,11.12; 6,9.10; 7,12.21.23; Neh 2,20; II Chr 36,23; Jdt 11,17; Jon 1,9.

⁹⁰ Neh 1,4.5; 2,4; Dan 2,18.19.37.44; Tob 10,11 (BA).

⁹¹ Gen 24,3.7; Jdt 5,8; 6,19; vgl. Ps 136,26.

⁹² Vgl. dazu die Diskussion bei Niehr 1990, 52-54.

⁹³ Vgl. zu dieser Äquivalenz Niehr 1990, 61-68.

⁹⁴ Vgl. dazu Niehr 1990, 69-163.

⁹⁵ Vgl. dazu Müller 1970-71.

haupt erst ermöglichte, den Kult des Baalšamem im Jerusalemer Tempel unterzubringen⁹⁶.

Daß mit der Gestalt des Zeus Olympios der syrisch-kanaanäische Hochgott Baalšamem, dessen Verehrung insbesondere in hellenistischer Zeit sich in Syrien-Palästina größten Zuspruchs erfreute, gemeint ist⁹⁷, zeigt sich vor allem an der Verballhornung des Gottesnamens Baalšamem zu שָׁמַם (מ) שְׁקוֹץ im Danielbuch⁹⁸ und an der Gleichsetzung von Baalšamem und Zeus bei Philo Byblios⁹⁹ und in II Makk¹⁰⁰ sowie in einigen Inschriften aus Syrien¹⁰¹.

Bei der Umwidmung des Tempels handelt es sich um innerjüdische Reformmaßnahmen¹⁰², bei denen es nicht um die Aufzwingung eines fremden Gottes von außen ging. Dieser Eindruck, es handle sich um die Einführung eines fremden Gottes, rührt daher, daß sich die jüdischen Reformer bei der Durchsetzung ihrer Maßnahmen auf den König beriefen¹⁰³. Ebenso wenig stellt die Einführung des Kultes des Baalšamem einen Abfall seitens der jüdischen Aristokratie von der JHWH-Religion dar. Bei der im Rahmen dieser Maßnahmen erfolgten Benennung JHWHs als 'Herr des Himmels' oder 'Zeus Olympios' handelte es sich für die jüdischen Reformer um *"gleichberechtigte Namen der einen, alles umfassenden Gottheit"*¹⁰⁴.

Insofern ist verständlich, daß die Bezeichnung JHWHs als "Gott des Himmels" auch während und nach der Makkabäerzeit nicht unmöglich geworden war, wie dies Texte aus der griechischsprachigen Diaspora, aus Qumran, sowie einige Synagogeninschriften zeigen¹⁰⁵.

⁹⁶ Dieser Sachverhalt wird verkannt bei Albertz 1992, 602 Anm. 49, der zur Erklärung eine "hellenistische Gleichsetzungstheologie" bemüht.

⁹⁷ Vgl. Bickermann 1937, 92-96; Eißfeldt 1963, 173f.191f.195f; Hengel ³1988, 523f.537-547; Koch 1980b, 136-140; Schäfer 1983, 58f.

⁹⁸ Dan 11,31; 12,11 (vgl. noch Dan 8,13; 8,13 9,27; I Makk 1,54) und siehe dazu bereits Nestle 1884, 248.

⁹⁹ Euseb., praep. ev. I 10,7,9.

¹⁰⁰ So wird Zeus Olympios in II Makk 6,2 mit syr. *b^clšmyn* wiedergegeben; vgl. dazu Nestle 1884, 248.

¹⁰¹ Belege bei Niehr 1990, 56 Anm. 93.

¹⁰² Vgl. Bickermann 1937, 117-133; Hengel ³1988, 503-554.

¹⁰³ Vgl. Hengel ³1988, 542.

¹⁰⁴ Hengel ³1988, 546.

¹⁰⁵ Vgl. die Belege bei Vattioni 1973, 50f.52f; Niehr 1990, 58f.

Ergebnis

Als der südpalästinensische Wettergott JHWH zum Reichs- und Dynastiegott in Jerusalem erhoben wurde, erfolgte dies unter Zuhilfenahme phönizischer Ausprägungen des Typs des höchsten Gottes (יְשׁוּב הַכְּרוּבִים). Mit dieser Annäherung an die phönizische Religion war der Weg für das Eindringen JHWHs in die Rolle des Baalšamem eröffnet.

Das Auftreten JHWHs in der Rolle des Baalšamem impliziert zwei Aspekte. Diese hängen zusammen mit der Ambivalenz des Baalšamem als eines phönizischen Hochgottes einerseits und als Appellativ im Sinne des 'Himmelsherrn' andererseits.

Aus politischen Gründen wurde JHWH als Baalšamem verehrt. Dies war der Fall unter Ahab in Samaria und während der hellenistischen Reform in Jerusalem. Beidemal erhob sich dagegen eine jhwhtreue Opposition, die JHWHs Verehrung als Baalšamem als Paganisierung der eigenen Religion diskreditierte.

Der appellative Charakter des Baalšamem wirkte sich da aus, wo JHWH als Himmels-gott verehrt wurde. Dies war der Fall im vorexilischen Israel und Juda, wo JHWH solarisiert und mit einem Himmelsheer und einer Himmelskönigin umgeben wurde, in Elephantine und im nachexilischen Palästina. Hier tritt für JHWH nicht der Gottesname Baalšamem auf, sondern JHWH wird als 'Gott/Herr/König des Himmels' bezeichnet.

LITERATUR

- Albertz, R., *Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit*, Göttingen 1992 (GAT 8/1-2).
- Albright, W.F., *Yahweh and the Gods of Canaan*, London 1968.
- Barré, M.L., *The God-List in the Treaty between Hannibal and Philip V of Macedonia: A Study in Light of the Ancient Near Eastern Treaty Tradition*, Baltimore 1983.
- Baurain, C., *Portées chronologique et géographique du terme "phénicien"*: Bonnet, C./Lipiński, E./Marchetti, P. (Hg.), *Religio Phoenicia*, Namur 1986, 7-28 (StPh 4).
- Bickermann, E., *Der Gott der Makkabäer*, Berlin 1937.

- Bietak, M., Zur Herkunft des Seth von Avaris: Ägypten und Levante 1 (1990) 9-16.
- Bonnet, C., Melqart, Leuven/Namur 1988 (StPh 8).
- Bonnet, C., Le dieu solaire Shamash dans le monde phénico-punique: SEL 6 (1989) 97-115.
- Borger, R., Die Inschriften Asarhaddons Königs von Assyrien, Graz 1956 (AfO.B 9).
- Borger, R., Assyrische Staatsverträge: Kaiser, O. (Hg.), TUAT I (1982-85) 155-177.
- Braulik, G., Die Ablehnung der Göttin Aschera in Israel: Wacker, M.-Th./Zenger, E. (Hg.), Der eine Gott und die Göttin, Freiburg 1991, 106-136 (QD 135).
- Bron, F., Recherches sur les inscriptions phéniciennes de Karatepe, Paris 1979 (Hautes Études Orientales 11).
- Clifford, R.J., Phoenician Religion: BASOR 279 (1990) 55-64.
- Cooper, A. / Pope, M.H., Divine Names and Epithets in the Ugarit Texts: RSP III, Rom 1981, 333-469 (AnOr 51).
- Cornelius, I., The Sun Epiphany in Job 38:12-15 and the Iconography of the Gods in the Ancient Near East - The Palestinian Connection: JNSL 16 (1990) 25-43.
- Cowley, A., Aramaic Papyri of the Fifth Century B.C., Oxford 1923.
- Culican, W., The Iconography of Some Phoenician Seals and Seal Impressions: AJBA 1 (1968) 50-103.
- Dietrich, M. / Loretz, O., "Jahwe und seine Ashera", Münster 1992 (UBL 9).
- Dijkstra, M., The Weather-God on Two Mountains: UF 23 (1991) 127-140.
- Dion, P., YHWH as Storm-god and Sun-god: ZAW 103 (1991) 43-71.
- Donner, H., Israel und Tyrus im Zeitalter Davids und Salomos: JNSL 10 (1982) 43-52.
- Donner, H., Geschichte des Volkes Israel und seiner Nachbarn in Grundzügen (GAT 4/2), Göttingen 1986.
- Donner, H. / Röllig, W., Kanaanäische und aramäische Inschriften, Wiesbaden 3-4 1973-79.
- Ebach, J., Weltentstehung und Kulturentwicklung bei Philo von Byblos, Stuttgart 1979 (BWANT 108).
- Eißfeldt, O., Ba'alšamem und Jahwe: ZAW 57 (1939) 1-31 = Ders., Kleine Schriften 2, Tübingen 1963, 171-198.
- Fensham, F.C., The Relationship between Phoenicia and Israel during the Reign of Ahab: Atti del I Congresso Internazionale di Studi Fenici e Punici II, Rom 1983, 589-594.
- Gese, H., Die Religionen Altsyriens: Gese, H./Höfner, M./Rudolph, K. (Hg.), Die Religionen Altsyriens, Altarabiens und der Mandäer, Stuttgart 1970 (RdM 10,2) 3-232.
- Gibson, J.C.L., Textbook of Syrian Semitic Inscriptions 2, Oxford 1975.
- Gibson, J.C.L., Textbook of Syrian Semitic Inscriptions 3, Oxford 1982.
- Grelot, P., Documents Araméens d'Égypte, Paris 1972 (LAP 5).
- Gubel, E., An Essay on the Axe-Bearing Astarte and Her Role in a Phoenician "Triad": RSF 8 (1980) 1-17.
- Gubel, E., Phoenician Furniture, Leuven 1987 (StPh 7).
- Helck, W., Betrachtungen zur Großen Göttin und den ihr verbundenen Gottheiten, München/Wien 1971 (RKAMW 2).
- Hengel, M., Judentum und Hellenismus, Tübingen 3 1988 (WUNT 10).

- Hillman, R., *Wasser und Berg. Kosmische Verbindungslinien zwischen dem kananäischen Wettergott und Jahwe*, Diss. Halle 1965.
- Jamieson-Drake, D.W., *Scribes and Schools in Monarchic Judah*, Sheffield 1991 (JSOT.S 109/SWBAS 9).
- Janowski, B., *Keruben und Zion: Daniels D.R./Gleßner, U./Rösel, M. (Hg.), FS K. Koch*, Neukirchen 1991, 231-264.
- Katzenstein, H.J., *The History of Tyre*, Jerusalem 1973.
- Katzenstein, H.J., *Phoenician Deities Worshipped in Israel and Judah during the Time of the First Temple: Lipiński, E. (ed.), Phoenicia and the Bible*, Leuven 1991 (StPh 11) 187-191.
- Keel, O., *Jahwe-Visionen und Siegelkunst*, Stuttgart 1977 (SBS 84/85).
- Keel, O. / Uehlinger, C., *Göttinnen, Götter und Gottessymbole*, Freiburg 1992 (QD 134).
- Knauf, E.A., *Midian*, Wiesbaden 1988 (ADPV).
- Knauf, E.A., *The Migration of the Script, and the Formation of the State in South Arabia: Proceedings of the Seminar for Arabian Studies 19 (1989) 79-91*.
- Knauf, E.A., *King Solomon's Copper Supply: Lipiński, E. (Hg.), Phoenicia and the Bible*, Leuven 1991 (StPh 11) 167-186.
- Koch, K., *Die Profeten 2*, Stuttgart 1980a.
- Koch, K., *Das Buch Daniel*, Darmstadt 1980b (EdF 144).
- Koch, K., *Aschera als Himmelskönigin in Jerusalem: UF 20 (1988) 97-120*.
- Kottsieper, I., *Papyrus Amherst 63 - Einführung, Text und Übersetzung von 12,11-19: Lorez, O., Die Königspsalmen*, Münster 1988 (UBL 6) 55-75.
- Kraeling, E.G., *The Brooklyn Museum Aramaic Papyri*, New Haven 1953.
- Kuan, J.K., *Third Kingdoms 5.1 and Israelite-Tyrian Relations during the Reign of Solomon: JSOT 46 (1990) 31-46*.
- Lehmann, G.A., *Die mykenisch-frühgriechische Welt und der östliche Mittelmeerraum in der Zeit der "Seevölker"-Invasionen um 1200 v. Chr.*, Opladen 1985 (RWAW G 276).
- Lipiński, E., *Aram et Israël du X^e au VIII^e siècle av. n.è.: AAH 27 (1979) 49-102*.
- Lipiński, E., *"Mon père était un araméen errant". L'histoire, carrefour des sciences bibliques et orientales: OLP 20 (1989) 23-47*.
- Lipiński, E., *Le culte du soleil chez les sémites occidentaux du I^{er} millénaire av. J.-C.: OLP 22 (1991) 57-72*.
- Mazar, B., *The Philistines and the Rise of Israel and Tyre: PIASH I/7 (1967) 1-22*.
- Mettinger, T.N.D., *King and Messiah*, Lund 1976 (CB OTS 8).
- Mettinger, T.N.D., *YHWH SABAOTH - The Heavenly King on the Cherubim Throne: T.Ishida (ed.), Studies in the Period of David and Solomon and Other Essays*, Tokio 1982a, 109-138.
- Mettinger, T.N.D., *The Dethronement of Sabaoth*, Lund 1982b (CBOTS 18).
- Mettinger, T.N.D., *The Elusive Essence. YHWH, El and Baal and the Distinctiveness of Israelite Faith: Blum, E./Macholz, C./Stegemann, E.W. (Hg.), FS Rolf Rendtorff*, Neukirchen 1990, 393-417.
- Metzger, M., *Königsthron und Gottesthron. Text*, Kevelaer/Neukirchen/Vluyn 1985a (AOAT 15/1).

- Metzger, M., Königsthron und Gottesthron. Katalog und Bildtafeln, Kevelaer/Neukirchen/Vluyn 1985b (AOAT 15/2).
- Milik, J.T., Les papyrus araméens d'Hermoupolis et les cultes syro-phéniciens en Égypte perse: Bib. 48 (1967) 546-622.
- Miller, J.M. / Hayes, J.H., A History of Ancient Israel and Judah, London 1986.
- Minokami, Y., Die Revolution des Jehu, Göttingen 1989 (GTA 38).
- Müller, H.-P., Phönizien und Juda in exilisch-nachexilischer Zeit: WO 6 (1970-71) 189-204.
- Müller, H.-P., Kolloquialsprache und Volksreligion in den Inschriften von *Kuntillet 'Ağrūd* und *Hirbet el-Qōm*: ZAH 5 (1992) 15-51.
- Nestle, E., Zu Daniel: ZAW 4 (1884) 247-250.
- Niehr, H., Der höchste Gott, Berlin/New York 1990 (BZAW 190).
- Niehr, H., Host of Heavens: van der Toorn, K./Becking, B./van der Horst P.W. (eds.), Dictionary of Deities and Demons in the Bible, Leiden 1994 [im Druck].
- Oden, R.A., *Ba'alsamēm* and *ʿĒl*: CBQ 39 (1977) 457-473.
- Olivier, J.P.J., In Search of a Capital for the Northern Kingdom: JNSL 11 (1983) 117-132.
- Olyan, S.M., Asherah and the Cult of Yahweh in Israel, Atlanta 1988 (SBLMS 34).
- Porten, B., The Identity of King Adon: BA 44 (1981) 36-52.
- Rainey, A., The "Lord of Heaven" at Tel Michal: Herzog, Z./Rapp, G., Jr./Negbi, O., Excavations at Tel Michal, Israel, Minneapolis/Tel Aviv 1989 (Publications of the Institute of Archeology 8) 381f.
- Reinhold, G.G.G., Die Beziehungen Altisraels zu den aramäischen Staaten in der israelitisch-judäischen Königszeit, Frankfurt 1989.
- Rendtorff, R., El, Ba'al und Jahwe: ZAW 78 (1966) 277-292.
- Röllig, W., El als Gottesbezeichnung im Phönizischen: Kienle, R. von, u.a., (Hg.), FS J. Friedrich, Heidelberg 1959, 403-416.
- Röllig, W., On the Origin of the Phoenicians: Ber 31 (1983) 79-93.
- Rupprecht, K., Der Tempel von Jerusalem, Berlin/New York 1977 (BZAW 144).
- Schäfer, P., Geschichte der Juden in der Antike, Stuttgart/Neukirchen 1983.
- Smith, M.S., The Early History of God, San Francisco 1990a.
- Smith, M.S., The Near Eastern Background of Solar Language for Yahweh: JBL 109 (1990b) 29-39.
- Spieckermann, H., Juda unter Assur in der Sargonidenzeit, Göttingen 1982 (FRLANT 129).
- Stähli, H.-P., Solare Elemente im Jahweglauben des Alten Testaments, Freiburg/Göttingen 1985 (OBO 66).
- Teixidor, J., Bulletin d'épigraphie sémitique (1964-1980) (BAH CXXVII), Paris 1986.
- Timm, S., Die Dynastie Omri, Göttingen 1982 (FRLANT 124).
- Uehlinger, C., Leviathan und die Schiffe in Ps 104,25-26: Bib. 71 (1990) 499-526.
- Vattioni, F., Aspetti del culto del signore dei cieli: Aug 12 (1972) 479-515.
- Vattioni, F., Aspetti del culto del signore dei cieli (II): Aug 13 (1973) 37-74.
- Vincent, A., La religion des Judéo-Araméens d'Éléphantine, Paris 1937.
- Vleeming, S.P./Wesselius, J.W., Studies in Papyrus Amherst 63, Amsterdam 1985.

- Weidner, E., Der Vertrag Asarhaddons mit Ba^cal von Tyrus: AfO 8 (1932/33) 29-34.
- Weippert, M., Elemente phönikischer und kilikischer Religion in den Inschriften vom Karatepe: ZDMG Suppl I/1 (1969) 191-217.
- Weippert, M., Israel und Juda: RLA 5 (1976-80a), 200-208.
- Weippert, M., Jahwe: RLA 5 (1976-80b), 246-253.
- Weippert, M., Synkretismus und Monotheismus: Assmann, J./Harth, D. (Hg.), Kultur und Konflikt, Frankfurt 1990, 143-179.
- Welten, P., Die Königs-Stempel, Wiesbaden 1969 (ADPV).
- Wenning, R., Wer war der Paredros der Aschera?: BN 59 (1991) 89-97.
- Würthwein, E., Die Bücher der Könige. 1. Kön. 17 - 2. Kön. 25, Göttingen 1984 (ATD 11/2).

DER EINE UND DIE WEIBLICHE RELIGIOSITÄT

SPUREN DER GÖTTIN IM HOSEABUCH

MARIE-THERES WACKER, *Hünfelden*

I. Zum Problem

Viele Kommentare älteren und auch jüngeren Datums zum Hoseabuch gehen davon aus, in der Baalspolemik dieser biblisch-prophetischen Schrift seien die Göttinnen mitgemeint¹. Entsprechend gibt es bisher keine Arbeit, die die Frage nach spezifischen Göttin-Traditionen im Hoseabuch stellt, die Spuren einer expliziten Auseinandersetzung mit solcherart Traditionen sammelt und in einen interpretatorischen Rahmen einfügt. Dies nun soll im folgenden versucht werden. Wenn dabei der Blick auf die Endgestalt des Textes beschränkt bleibt, so im Sinne einer Konzentration, die die Notwendigkeit von Analysen zur Entstehungsgeschichte des Hoseabuches für eine präzise religionsgeschichtliche Situierung der Fragen und Thesen nicht aus-, sondern einschließt².

¹ Vgl. nur etwa Wellhausen ⁴1963 (¹1892), 101; Wolff ³1976, 48 ("Baal ist bei Hosea zum Sammelbegriff kanaanäischer Gottheiten ... geworden, da neben ihm nicht einmal Aschera erwähnt wird").

² Für die Entstehungsgeschichte des Hoseabuches vgl. v.a die neueren Ansätze von Yee 1987 und Nissinen 1991.

II. Spurensuche

1. Die Göttin in textkritischer Konjekture

Die Vermutung, bei einer derart prononcierten Götterpolemik, wie sie das Buch Hosea biete, müsse doch auch der Kampf gegen weibliche Gottheiten im Text unmittelbar greifbar sein, hat zuweilen zu textkritischen Konjekturen gereizt, durch die eine Göttin dem Text gleichsam zurückgeben werden soll. Solche konjekturealen Göttinrevitalisierungen begegnen v.a. zu Hos 4,18; 9,13 und 14,9.

1.1 "Ascherenhaine" oder "Götterbild"?

Ein Textstück, das allgemein als fast heillos verderbt gilt und entsprechend fast unübersehbar viele Konjekturen hat über sich ergehen lassen müssen, ist Hos 4,17-19:

17a/b	הנחלו	חבור עצבים אפרים
18a/b	הזנה הזנו	סר סבאם
c/d	קלון מגניה	אהבו הבו
19a/b	ויבשו מזבחותם	צרר רוח אותה בכנפיה

Insbesondere geht es um die auffallenden, da im Zusammenhang nur schwer beziehbaren Femininsuffixe in 18d und 19a sowie die umstrittene Deutung der Nominalverbindung קלון מגניה. Zwei Deutungen begegnen in der Literatur, die in Hos 4,17-19 mit Hilfe textkritischer Konjekturen Hinweise auf eine Göttin bzw. ihre Kultobjekte entdeckt haben.

Harry Torczyner³ greift relativ stark in den Text ein und gewinnt eine Aussage über Ascherengärten: "Hosea verspottet die Ascheren, denen Israel opfert, als Gärten, deren Äste und Laub der Wind entführt"⁴. Ihm kommt es dabei wohl weniger auf eine Göttin denn darauf an, mit den "Gärten" nichtjahwistische Kultobjekte gefunden zu haben, die Hosea angreife. Da er jedoch mit einer ganzen Serie von

³ Torczyner 1925.

⁴ הנחלו קלון מגניהם צרר רוח אותם בכנפיה
 "...Schande erntete es (sc. Ephraim) von seinen Gärten. Der Wind faßt sie in seine Flügel..." (a.a.O. 277). - An dieser Deutung ist immerhin bemerkenswert, daß sie auf Hos 4,12 (den Spott über das "Holz") und auf Jes 1,31, die Polemik gegen "Gärten", verweisen kann.

Textfehlern bzw. -korrekturen rechnen muß, erscheint seine Konjekturen trotz der interessanten Intuition recht zweifelhaft.

Grace Emmerson⁵ beobachtet, daß die LXX לֹהֵנָּח לֹהֵנָּח wiedergibt mit ἔτηκεν ἑαυτῷ σκάνδαλα, dh. das Nomen σκάνδαλα dem Verb und Pronomen hinzufügt, und vermutet deshalb, daß hinter לֹהֵנָּח לֹהֵנָּח der Name bzw. die Bezeichnung einer Göttin ausgefallen sei, eine Bezeichnung, die die griechische Version in ihrer Vorlage noch vorgefunden hätte und so skandalös fand, daß sie ihn umschreibend eben mit σκάνδαλα wiedergab. Auf diesen ursprünglich im Text stehenden Hinweis auf eine Göttin wären dann die Feminina in 4,18 und 19 rückzubeziehen. So kommt sie zu einem Text, der lautet: "Ephraim has fellowship with idols; he has set up for himself [a goddess] (deren Bezeichnung ausgefallen sei, MTW). When their drink is gone, they engage in prostitution. They love the shame of her wantonness. The wind has bound her up in those skirts of hers, and they will be ashamed because of their sacrifices"⁶. Emmersons Annahme hat für sich, daß so die Frage der Feminina gelöst erscheint. Bewiesen ist sie dadurch natürlich nicht.

1.2 Ein Hinweis auf die Aschera?

Schon 1867 hatte Heinrich Ewald versucht, die Bezeichnung Aschera *per conjecturam* im Hoseabuch wiederzufinden, und zwar in Hos 9,13⁷. Auch dieser Vers ist im MT nahezu unverständlich:

אפרים כאשר-ראיתי לצור שתולה בנוה
ואפרים להוציא אל-הרג בניו

Aus dem Relativsatz כאשר-ראיתי nun erhebt Ewald einen Hinweis auf Aschera, geschrieben ohne Femininendung, und erhält das geschlossen wirkende Bild: "Efráim gleicht mir lusthainen von Tyriern in einer Aue gepflanzt: / und Efráim soll seine söhne zum würger hinausführen?"⁸. Der Vorteil dieser Deutung ist, daß das feminine Partizip שתולה einen guten Bezugspunkt erhält.

Betrachtet Ewald die Bezeichnung Aschera aber bloß als Bezeichnung für "Lusthain", so scheint sie 1935 Henryk Samuel Nyberg mit

⁵ Emmerson 1974.

⁶ A.a.O. 497.

⁷ Ewald 1867 (I), 171-247, bes. 227.230.

⁸ A.a.O. I 227.

einer ganz ähnlichen Konjektur als Göttin Aschera bzw. als auf diese Göttin verweisendes Kultobjekt zu deuten⁹. Nyberg paraphrasiert Hos 9,13: "wie wenn Kinder hingeführt werden zu der tyrischen Aschera, die auf der Aue gepflanzt ist, so ist Ephraim daran, seine Kinder hinauszuführen, um vor der Aschera geschlachtet zu werden". Er denkt also offenbar an hoseanische Polemik gegen Kinderopfer im Namen der Aschera.

1.3 *"Ich bin seine Anath und seine Aschera..."*

Am bekanntesten ist sicher die von Julius Wellhausen inaugurierte¹⁰ und seitdem häufiger aufgegriffene¹¹ Konjektur in Hos 14,9: wo der überlieferte MT *אני עניתי ואשרנו* liest, wollte Wellhausen durch Umvokalisierung verbessern (*אני ענתו ואשרתו*) und so dem Hoseabuch gleich ein Göttingen-Paar zurückgeben. Hätte er recht, so würde sich der Gott Israels hier also im Mund des Propheten als Anat und Aschera für sein Volk bezeichnen, hätte er die Namen und damit die Funktionen, ja eigentlich die Wirklichkeit dieser Göttingen insgesamt in sich aufgenommen.

Allerdings ist, wie Wilhelm Rudolph formuliert, diese Konjektur zwar ein "Denkmal des Scharfsinns", aber "im Munde Hoseas schwer denkbar"¹². Will Rudolph damit jedoch dogmatische Bedenken des Propheten artikulieren, als hätte Hosea den Namen einer Göttin nie in den Mund nehmen können, so sei diese Bemerkung hier eher auf den Text, auf die sprachliche Seite des Hoseabuches bezogen - und damit gleichzeitig auch die Kritik an Ewalds bzw. Nybergs Konjektur mitformuliert: der Text des Hoseabuches lebt sehr stark von den Möglichkeiten des hebräischen Klang- und Schriftbildes, verschlüsselt auf diese Weise die genauerhin gemeinten Sachverhalte eher, als daß

⁹ Nyberg 1935, 71: "Ephraim ist wie die Aschera (*ka ʾašera*) / die ein Schauspiel für Tyros ist, / auf der Aue gepflanzt; / und Ephraim ist bereit, hinauszuführen / zum Schlächter seine Kinder."

¹⁰ Wellhausen 1892, 134; cf. 20.

¹¹ Z.B. bei Duhm 1911, 42f (mit der hochinteressanten Notiz: "die immergrüne Zypresse vertritt neben diesen großen Göttingen vielleicht die Baumgötter, vielleicht aber auch schon die große Göttin Mutter, der jetzt die Fellachen Kleider und drgl. an den Baum hängen" (43); vgl. Duhm 1910, 47; Sellin 1922, 105f.108; Fohrer 1974, 89; Weinfeld 1984, 122f, zuletzt Loretz 1989.

¹² Rudolph 1966, 249 - schon Sellin hatte in seiner 2. Aufl. 1929, 142, die 1922 akzeptierte Konjektur wieder zurückgenommen.

er sie freilegt. In einem solchen Text ist daher vereindeutigende Rede im Sinne direkter namentlicher Nennung einer Göttin nicht *a priori* zu erwarten. Die zuweilen geäußerte Annahme, der Name weiblicher Gottheiten sei späterer dogmatischer Korrektur zum Opfer gefallen, greift m.E. für das Hoseabuch und seine Sprachwelt nicht. Deshalb sollte hier darauf verzichtet werden, Göttin-Namen textkritisch wiederherzustellen, kann sich die Textkritik bestenfalls - wie bei Emerson geschehen - bis zum Erweis einer Lücke vortasten. Eher ist zu erwarten, daß in der verhüllend-enthüllenden Redeweise der Sprach- und Klangspiele des Hoseabuches sich Spuren der Göttin entdecken lassen.

2. Die Göttin im poetischen Klangspiel

Bezugnahme auf eine Göttin mit Mitteln sprachlicher Anklänge läßt sich vor allem in Hos 14,9 und 4,12 vermuten¹³.

2.1 Hos 14,9

Wenn auch die Konjektur von Wellhausen wohl zu weit geht, mag es doch sein, daß in der Formulierung *אני עניתי ואשרנו* klangspielartig auf Anat und Aschera Bezug genommen ist. Die Frage stellt sich jedoch, ob zur Zeit Hoseas und danach diese beiden Göttinnamen in Israel bekannt und gebräuchlich waren, so daß eine solche Anspielung überhaupt verständlich war. Was den Namen Anat betrifft¹⁴, so gibt es außer einigen mit dem Namen Anat gebildeten Ortsnamen, wie etwa Anatot, dem Geburtsort des Propheten Jeremia, oder der Herkunftsbezeichnung des Richters Schamgar, der als Sohn Anats bezeichnet wird (Jdc 3,31), im wesentlichen nur noch die Hinweise auf die Gott-

¹³ Deem 1978 hat umgekehrt Hos 2,16f zum Anlaß genommen, eine Etymologie des Göttinnamens Anat zu erwägen, die zu ihrem "Wesen" als Liebesgöttin paßt. In Rechtstexten wie Dtn 21,14; 22,24.29 und Erzähl- bzw. poetischen Texten wie Gen 34,2; Jdc 19,24; 20,5; II Sam 13,12.14.22.31; Ez 22,11; Thr 5,11 hat der D-Stamm von *אנן* die Bedeutung von Vergewaltigung. Also könne ein Grundstamm postuliert werden, der "freigewollte" sexuelle Liebe meine und etwa in Hos 2,17 aktualisiert sei. Vielleicht jedoch sollten die erotischen Obertöne von Hos 2,16f nicht überschätzt werden; vgl. etwa Mosis 1989.

¹⁴ Vgl. dazu ausführlicher Wacker 1988, 42ff.

heit Anatjahu aus der nachexilisch-jüdischen Militärkolonie Elephantine in Ägypten, die zuweilen auf Kreise aus dem Nordreich Israel zurückgeführt wird¹⁵.

Für den Namen Aschera liegen die Dinge dagegen günstiger¹⁶. Denn immerhin gibt es 40 Ascherabelege in der hebräischen Bibel selbst und sind die berühmten Segensformeln von Jahwe und seiner Aschera aus Khirbet el-Qom und Kuntillet 'Agrud in die mittlere Königszeit zu datieren. Allerdings bezeichnet Aschera bekanntermaßen in der hebräischen Bibel zuvörderst ein Kultobjekt, wie bei den oben angeführten älteren Konjekturen auch vorausgesetzt wurde, tendiert jedoch die exegetische Diskussion heute deutlich dazu, zumindest die Transparenz dieses Kultobjekts auf eine dahinter geglaubte und verehrte weiblich-göttliche Größe anzuerkennen. Vielleicht also haben eine Hörerin oder ein Hörer aus dem Israel der Königszeit in der Tat aus Hos 14,9 einen verschlüsselten Bezug auf den Namen der Göttin Aschera ableiten können.

2.2 Hos 4,12: die ^ʾelah (Terebinthe / Göttin)

Der markanteste und wohl deutlichste Hinweis auf eine Göttin in Form eines Sprachspiels steht jedoch in Hos 4,12c-13d:

- | | |
|------|---------------------|
| 12 c | כי רוח זנונים התעה |
| d | ויזנו מתחת אלהיהם |
| 13 a | על-ראשי ההרים יזבחו |
| b | ועל-הגבעות יקטרו |
| c | תחת אלון ולבנה ואלה |
| d | כי טוב צלה |

Die doppelte Ortsangabe "auf Bergen"/"auf Höhen" (13a/b) ist eingefaßt von einer doppelten Angabe, die von der Präposition "unter" bestimmt wird: sie gehen "von unter" ihrem Gott weg und begeben sich dafür unter die genannten Bäume (12d/13c). Auf die darin implizierte Herrschaftsmetaphorik sei hier nur hingewiesen¹⁷. Schließlich die bei-

¹⁵ Auch wenn ein Siegel aus dem Samaria der E-II-Zeit möglicherweise die Göttin auf dem Pferd, also einen Anattyp zeigt (bei Reisner 1924, II, Tafel 56, 3586, kurioserweise auf dem Kopf abgebildet), ist dies kein Beweis dafür, daß diese Göttin auf dem Pferd tatsächlich als Anat bezeichnet wurde.

¹⁶ Eine Auswahl der - in den letzten Jahren nahezu unübersehbar angeschwollenen - Ascheraliteratur findet sich am Schluß des Aufsatzes.

¹⁷ Vgl. Bird 1989, 83f.

den äußeren Zeilen: vielleicht darf, wie Andersen und Freedman erwägen, der "Huregeist" 12c als eine versteckte Anspielung, gleichsam *pars pro toto*, auf eine Göttin aufgefaßt werden¹⁸. Dann hätte das auffallende Femininsuffix "ihr Schatten" in 13d einen indirekten Bezugspunkt. Andererseits steht in der unmittelbar vorausgehenden Zeile 13c ein direktes feminines Bezugswort, der zuletzt genannte Baum, die אלה. Der Name dieses Baumes nun ist homonym mit der Femininform zu El - Gott, also Elah / Elat - Göttin. Wenn auch nirgendwo in der hebräischen Bibel das Wort Elah im Sinne von Göttin erscheint, so wird sich dennoch kaum bestreiten lassen, daß diese Homonymie hier zumindest mitzubedenken ist, zumal sich über den sprachlichen Gleichklang hinaus ein Argument anderer Art geltend machen läßt: auf einem spätbronzezeitlichen Kruggefäß aus Lachisch findet sich die Zeichnung eines stilisierten Baumes und dazu eine Inschrift in althebräischen Buchstaben, die so angeordnet ist, daß genau über dem Baum das Wort אלה-Göttin erscheint¹⁹.

Mit diesem Hinweis wurde auf außerbiblisches, ja auch außertextliches Material ausgegriffen, wurde über die rein literarische Ebene hinaus auch Bildmaterial einbezogen. In der Tat greifen in mancherlei Fällen die literarischen Anspielungen auf Vorstellungen von der Göttin zurück, wie sie uns auch auf Bildträgern in Israel begegnen, so daß es, bei aller gebotenen methodischen Vorsicht²⁰, erlaubt sein mag, eine Korrelation von Text- und Bildbefund herzustellen.

3. Die Göttin im Bild

Ein unschätzbares Hilfsmittel, Göttin-Motivik im Hoseabuch entschlüsseln zu können, bietet die in den letzten Jahren v.a. von der "Fribourger Schule" aufgearbeitete Göttin-Ikonographie²¹. Dieses reichhaltige Material muß für eine Spurensuche nach der Göttin im Hoseabuch auf doppelte Weise gegengelesen werden: zum einen im Hinblick darauf, welche ikonographischen Befunde im Hoseabuch

¹⁸ Andersen/Freedman 1980, 366.

¹⁹ Vgl. Hestrin 1987 und 1991 sowie zuletzt Keel/Uehlinger 1992, 80.

²⁰ Methodisch ist dabei sicher zu beachten, daß die Ikonographie einen eigenen "Diskurs" darstellt, d.h. nicht ohne weiteres und v.a. nicht nur punktuell von den Texten auf die Bilder bzw. umgekehrt geschlossen werden darf.

²¹ Besonders Winter 1983; Schroer 1987a; Keel/Uehlinger 1992.

textliche Entsprechungen finden, und zum anderen daraufhin, was aus der konkreten zeitlichen und räumlichen Umgebung des Propheten Hosea, insbesondere aus der Hauptstadt des Nordreiches, aus Samaria, an Bildträgern archäologisch erschlossen ist²².

3.1 Die Schilde der Göttin?

Zunächst ein Beispiel für einen erfolglosen Versuch, Göttinikonik ins Spiel zu bringen: Nyberg²³ hatte vorgeschlagen, Hos 4,18 auf eine Göttin hin auszudeuten, ohne dazu eines textkritischen Eingriffs zu bedürfen. Er faßt die Nominalverbindung מַגְנִיָּה קִלּוֹן als asyndetischen Relativsatz in Objektfunktion zum vorangehenden Verb, so daß folgende Übersetzung entsteht: "sie lieben (heftig) (die), deren Schilde Schande sind". Der Relativsatz weist nach Nyberg auf eine Göttin, für deren Ikonographie Schilde charakteristisch waren²⁴.

Nun hängt ja nach der Vermutung Nybergs das Argument sehr stark am ikonographischen Nachweis einer Göttin mit Schilden. Allerdings ist ein solcher Nachweis bisher nicht zu führen. Der Bildtyp der Frau mit der Scheibe, von der einige Exemplare auch in Samaria gefunden wurden²⁵, mag auf den ersten Blick zwar einschlägig ausdeutbar sein, die neueren Untersuchungen von Silvia Schroer, Christoph Uehlinger und Carol Meyers aber tendieren eher zur Deutung der Scheibe als Brot und v.a. als Handpauke²⁶. Die Frau mit Scheibe mag damit zwar wohl in den Umkreis von Göttinkult gehören, für Hos 4,18 aber trägt dieser Bildtyp nichts aus.

3.2 Die Göttin als Baum

Weiterführend ist der Blick auf Hos 4,12f. Die sprachliche Homonymie Elah / Baum bzw. Göttin, wie sie hinter Hos 4,13c stehen dürfte, hält als solche bereits ein Göttinbild bereit, das der Göttin als Baum. Auf dem genannten Krug aus Lachisch sind Baumikonik und identifi-

²² Hilfreich dafür v.a. Reisner u.a. 1924; Crowfoot u.a. 1938 und 1957.

²³ Nyberg 1935, 33f.

²⁴ Braulik 1992, 119f, rezipiert Nybergs Verständnis mit Hinweis auf einen bisher unveröffentlichten Artikel von Lohfink. Andersen/Freedman 1980, 373.376, übernehmen gleichfalls die Idee, aber mit anderer Syntaxstruktur für den hebräischen Text.

²⁵ Keel/Uehlinger 1992, Abb. 190e, a.a.O. 185.

²⁶ Schroer 1987b, 277-281; Keel/Uehlinger 1992, 187f; Meyers 1991.

zierende Schrift kombiniert; allerdings läßt sich der Nachweis einer Verbindung von weiblicher Gottheit und Baum- bzw. Zweigsymbolik im Alten Orient auch rein ikonographisch führen, wie dies Silvia Schroer mit umfänglichem Bildmaterial gezeigt hat²⁷. Für das Hoseabuch und seine Zeit ist dabei der folgende Befund bemerkenswert: in der Spätbronzezeit ist die nackte Göttin mit Capriden und zumeist auf einem Löwen ein charakteristisches Motiv, wird aber auch hier bereits durch ihr Symbol, den Baum, ersetzt - wie etwa der Krug aus Lachisch zeigt. Für die Eisenzeit dagegen, die Zeit, in der Israel als eigenständige Größe erstmals faßbar wird, nimmt die Stelle der weiblichen Gestalt eher ein stilistischer Baum ein, der wie diese auf einem Löwen steht und von Capriden flankiert ist. Sprechende Beispiele sind der zweite Kultständer aus Taanach und eine Krugzeichnung aus Kuntilet 'Agrud²⁸. Aus dem Samaria der Zeit Hoseas stammt ein Elfenbeinbruchstück mit einer stehenden Capride, das zu einer Komposition "Baum mit Capriden" gehören könnte²⁹, und zum anderen ein Siegel mit Menschen vor einem Baum, die Hände verehrend erhoben³⁰. Nach all dem scheint es kaum noch zweifelhaft, daß die Baummetaphorik von Hos 4,12 tatsächlich transparent sein soll auf eine anwesend geglaubte und verehrte weibliche Gottheit.

3.3 Die Göttin als Kuh

Ein weiterer Bereich der Göttinsymbolik in der Eisenzeit ist die Kuh und Kalb-Motivik. Ein schönes Beispiel stammt wiederum aus Kuntilet 'Agrud; in Samaria ist sie - was natürlich Zufall sein kann - nicht belegt, dafür jedoch auf einem kleinen Stempelsiegel vom Tell el-Far'ah (Nord)³¹. Im Hoseabuch erscheint zweimal das Motiv der Kuh, Hos 4,16 und Hos 10,11, beidemal jedoch nicht auf den Bereich

²⁷ Schroer 1987a.

²⁸ Abb. bei Keel/Uehlinger 1992, Nr. 184, S. 179 und Nr. 219, S. 239.

²⁹ Bei Crowfoot 1938, II Pl. 13,6.

³⁰ Erstmals bei Zayadine 1968, 585 fig. 9,8; übernommen bei Jaroš 1980, 208 No. 7. Vgl. für weitere Belege Keel-Leu 1991, 67. Da in diesen Kompositionen Capriden und Löwen fehlen, ist der Hinweischarakter des Baumes auf eine weibliche Gottheit allerdings weniger sicher festzumachen.

³¹ Die Zeichnung aus Kuntilet 'Agrud ist abgebildet in Keel/Uehlinger 1992, Abb. 220, S. 241. Zum Stempelsiegel aus Tell el-Far'ah (Nord) vgl. de Vaux 1951, 580f. - Das einzige mir bekannte Bovidensiegel aus Samaria gehört nicht in die Göttinikonographie; abgebildet bei Reisner 1924, II, Tafel 56, 3980.

des Göttlichen bezogen, sondern, wie der abgehackte Baum, auf Israel bzw. Ephraim. Einmal im negativen, einmal im positiven Bild geht es darum, daß JHWH diese Kuh gern unter seiner Leitung hätte: scheint hier eine der Weisen auf, wie sich Hosea die Zuordnung des Weiblich-Göttlichen zum Gott Israel vorgestellt hat? Schon 1879 jedenfalls hatte Karl August Reinhold Tötterman vermutet: "Vielleicht mit Hinsicht auf den Kälberdienst vergleicht der Prophet Israel mit einer widerspenstigen Kuh"³².

3.4 Die Göttin im Bild einer Frau

Neben den genannten tier- und pflanzengestaltigen Göttinsymbolen sind in der Eisen-II-B- und C-Zeit auch weiterhin Darstellungen der Göttin im Bild einer Frau zu vermerken. Ab etwa dem 8. Jh. erscheinen in zunehmender Menge in den Häusern und auch Gräbern Israels Figürchen einer Frau mit Glockenrock und freien Brüsten, die Arme entweder seitlich herabhängend oder angewinkelt, so daß die Hände die Brüste stützen. Die plausibelste Deutung dieser sogenannten *pillar figurines* ist die einer Göttinikone im Familienkult, einem Zentrum von Frauenreligiosität. Auch in Samaria sind nach Ausweis der Grabungsberichte eine Reihe solcher *pillar figurines* ans Tageslicht befördert worden³³, was bedeutet, daß auch hier die Göttin, vorgestellt als Frau, im Hauskult eine große Rolle gespielt haben muß. Daneben sind in Samaria mehrere Terrakottaplaquetten zum Vorschein gekommen, die eine sitzende Frau mit Kind, also wohl den Typ einer *dea lactans*, eine mütterliche Gottheit repräsentieren³⁴, wie auch die *pillar figurines* mit ihren betonten Brüsten im Unterschied zu den nackten Göttinbildern der früheren Jahrhunderte mit ihrer Tier- und Pflanzenwelt integrierenden erotischen Ausstrahlung auf ihre mütterlich-nährenden Funktionen konzentriert erscheinen. Auf der anderen Seite darf nicht unerwähnt bleiben, daß unter den Elfenbeinen aus

³² Tötterman 1879, 70. - Was wohl Rudolph gemeint haben mag, wenn er schreibt (1966, 114), es gehe nicht nur um das Arbeitstier, das zu störrisch ist, sich ins Joch spannen zu lassen, sondern "die Kuh will auch den Stier nicht an sich herankommen lassen und weicht vor ihm zurück. Erst beides zusammen drückt die Aufsässigkeit Israels gegenüber seinem Gott voll aus"? - In Hos 10,5 (עגלות) glauben Andersen/Freedman 1980, 555, auch einen Hinweis auf eine Göttin annehmen zu dürfen.

³³ Reisner 1924, II, Tafel 75; Crowfoot 1938, II, Tafel XI.

³⁴ Vgl. Crowfoot 1957, III, Tafel XII,6-8; ein Ausschnitt davon bei Keel/Uehlinger 1992, 383.

Samaria, die wohl in den Kontext des Hofes gehören, eine kleine Darstellung der sog. "Frau am Fenster" sich befindet, eine Darstellung, die ihrerseits transparent ist auf die Göttin, in diesem Fall als Liebesgöttin³⁵. Auch hier jedoch fällt eine Reduktion der Darstellung auf, die Reduktion auf den Kopf, das Gesicht, wie im übrigen auch bei den *pillar figurines* einzig das Gesicht fein ausgearbeitet ist. Dieses doppelte Gefälle im ikonographischen Befund, die Konzentration auf den mütterlichen Aspekt und die Reduktion des Erotischen auf das Gesicht dürfte wichtig sein für eine adäquate historische und bibeltheologische Beurteilung des Umgangs mit Göttintraditionen im Hoseabuch.

4. Die Göttin und literarische Frauenrollen

Ging es in den bisherigen Aufweisen um eher punktuelle Berührungen mit der Göttinthematik im Hoseabuch, so werden im folgenden diejenigen Textzusammenhänge in den Blick genommen, in denen eine gezielte Auseinandersetzung mit der geglaubten Macht der Göttin erfolgt, und zwar vor allem vermittelt über Frauenrollen bzw. deren literarische Gestaltung. Es handelt sich um die Texte Hos 4, besonders die Verse 11-14, um Hos 11, Hos 14 und hier wieder insbesondere die letzten Verse des Kapitels, und schließlich um Hos 2,4-25.

4.1 Frauen im "Schatten" der Göttin

Hos 4 schlägt in einem einleitenden Stück, den Versen 1-3, den Grundton der Streitrede mit Israel an und geißelt in zwei großen Abschnitten, 4-10 sowie 11-19, das verfehltete Gottesverhältnis Israels. Geht es in 4,4-10 schwerpunktmäßig um die Schuld der Priester, die das Volk in Unwissenheit halten, so in 4,11-14 um die Folgen dieser Unwissenheit: die Priester tolerieren, fördern sogar Kulte, die in den Augen des Propheten zu Fall bringen, ins Nichts führen.

Der Abschnitt 4,11-14 ist gerahmt von zwei Sätzen (11/14e), die klanglich und inhaltlich aufeinander bezogen sind und das, was dazwischen steht, wie in einer Klammer zusammenbinden. So legt die Text-

³⁵ Vgl. Crowfoot 1938, II, Tafel XIII,2; Deutung etwa bei Winter 1983, 296-301 und Keel/Uehlinger 1992, 225f.

struktur es nahe, ihn insgesamt unter einer einheitlichen Perspektive zu lesen, konkret als Auseinandersetzung mit einem Kultbetrieb, der als ganzer als irregeleitet gekennzeichnet wird. Das irregeführte Volk wird im Text selbst spezifiziert einzig nach seiner weiblichen Seite hin: es sind die Töchter und Bräute bzw. Schwiegertöchter, die Huren und Qedeschen. Den Töchtern und Schwiegertöchtern wird nichteheliche Sexualität vorgeworfen; die Qedeschen werden, da in einem Atemzug mit Dirnen genannt, ebenfalls in diesen Kreis sexuell tätiger Frauen miteinbezogen, wenn auch ihre unmittelbare Funktion in diesem Gemälde in der Beteiligung am Opfer zu liegen scheint. Die Anklage richtet sich hier offenbar auf eine Verbindung von Kult und Sexualität im Schatten der Göttin. Sollte darüberhinaus in der Bezeichnung der Qedeschen noch eine Erinnerung an die entsprechende Bezeichnung der erotischen Göttin als *Qudšu* oder *Qedešet*, wie sie in Stelen der Spätbronzezeit belegt ist³⁶, mitzudenken sein, böten die Qedeschen ein zusätzliches Argument für die im Text evozierte Aura einer Göttin: sie wären anwesend als gleichsam ihre Repräsentantinnen von Amts wegen. Der gesamte Abschnitt Hos 4,11-14 dürfte sich dementsprechend auf eine Kritik des Kultes einer Göttin richten, in dem Frauen und ihre aus der Sicht des Kritikers irregeleitete Sexualität eine zentrale Rolle spielen³⁷.

Auch in Hos 4,16-19 scheint, wie oben angedeutet, Göttinmotivik greifbar: so mag das 4. Kapitel insgesamt - nach den Eingangsversen 1-3 - einen falschen JHWH-Kult (4,4-10) und einen abzulehnenden Göttinkult (4,11-19) nebeneinanderstellen und sich damit als ein durchkomponiertes Dypthichon erweisen.

³⁶ Vgl. dazu Keel 1992, 203 ff.

³⁷ Ähnlich schon Robinson 1938, 20. Eine Entscheidung darüber, was tatsächlich konkret zu Hoseas Zeiten kultisch praktiziert wurde, ist damit noch nicht gefällt. Balz-Cochois 1982a hat aufgrund ihrer 10jährigen Beobachtung afrikanisch-christlichen Synkretismus vermutet, in Hos 4 könne auf eine dörfliche Festorgie Bezug genommen sein, in deren Verlauf auch wohl eine Initiation junger Mädchen stattfand. Nehmen wir andererseits das im Hoseabuch angeprangerte Kriegstreiben der Mächtigen des Volkes als Verständnishintergrund, so mag sich anbieten, hinter Hos 4,11-14 einen von den Kirchen- und Staatsmännern inszenierten Kult zur Steigerung der Geburtenrate anzunehmen, den Hosea beklagt. Auch die erkennbare Konzentration der Göttin-Ikonographie auf Mutterfunktionen könnte diese Interpretation stützen. Allerdings müßten solche Aussagen zu den realhistorischen Hintergründen erst an einer gründlichen auch entstehungsgeschichtlichen Untersuchung des Textes überprüft werden - einstweilen beschränke ich mich hier auf den Duktus des Textes selbst, der mit seiner ironisch-polemischen und zugleich klagenden Diktion durchaus *nicht* beabsichtigt, die vorausgesetzten Verhältnisse realhistorisch zu beschreiben.

4.2 "JHWH in der Rolle der Muttergottheit"

Hos 11, eine in sich geschlossene Komposition, zeichnet die Liebe Gottes zum kleinen Sohn Israel, der jedoch eigene Wege geht und dabei in sein Unglück rennt. Gott aber kann den Sohn nicht vergessen, führt eine Umkehr in sich selbst herbei, kulminierend in dem Satz "Denn Gott bin ich, nicht אֲנִי" (11,9), wodurch wiederum die Umkehr, die Rückkehr Israels ermöglicht wird. Helen Schüngel-Straumann hat die Diskussion über diesen Text neu entfacht³⁸, vertritt sie doch die feministisch-theologische These, Hos 11 sei zu lesen als Entwurf einer gynozentrischen Gottrede; Hosea stelle seinen Hörerinnen und Hörern das Bild Gottes als der Mutter vor Augen. Eine reine Gynozentrik dieses Textes wird wohl nicht durchgehalten werden können, sondern es geht eher um einen Konflikt zwischen der väterlich-männlichen und der mütterlich-weiblichen Seite in Gott selbst. In diesem Konflikt aber, darin hat Schüngel Straumann völlig recht, behält die mütterlich-weibliche Seite das letzte Wort³⁹. Auf seine Weise hat kürzlich Martti Nissinen die weibliche Dimension von Hos 11 weiter entfaltet: er stellt die Königsgöttin Ishtar aus den neuassyrischen Königsorakeln der Gottheit von Hos 11 an die Seite und bettet damit das Muttergleichnis konsequent in einen politischen Kontext ein⁴⁰. Die zentrale Metapher für Mütterlichkeit in Hos 11 nun ist das Nähren des kleinen Knaben: "ich neigte mich zu ihm und gab ihm zu essen" (11,4). Gerade dieser Aspekt des Nährens steht auch im Vordergrund des ikonographischen Typs der *dea lactans*, scheint zumindest ein wesentliches Moment zu sein, das sich des weiteren mit den *pillar figurines* verbindet. Selbst der Baum zwischen den Capriden in Kuntillet 'Ağrud trägt Früchte, so daß sich der Eindruck bestätigt, daß zur Zeit Hoseas das Mütterliche in der Wahrnehmung des Weiblich-Göttlichen stark dominierte⁴¹. Hos 11 ist, so darf zusammengefaßt werden, ein Text, der auf dem Hintergrund einer gestiegenen

³⁸ Schüngel-Straumann 1986.

³⁹ Vgl. Wacker 1989. Auch der Beitrag von Keel 1989 bestätigt die Intuition von Schüngel-Straumann mit einem Verweis auf die Rolle JHWHs in der Sintflutgeschichte: dort wandelt sich, so Keel, JHWH von einer männlich-destruktiven zu einer mütterlich-bewahrenden Gottheit. - Die Kritik von Kreuzer 1989 ist zwar der Sache nach in manchem zutreffend, aber in einem Stil vorgetragen, der wenig Sensibilität für die angesprochenen Fragen spüren läßt.

⁴⁰ Nissinen 1991, 268ff.

⁴¹ Nissinen 1991, 290ff bringt mit 11,4 die Kuh-Kalb-Motivik zusammen, was wiederum den Aspekt des Mütterlich-Nährenden unterstreichen würde.

Hinwendung Israels zur mütterlich-nährenden Göttin seinerseits auf weiblich-mütterliche Metaphorik für die Rede von JHWH rekurriert.

4.3 JHWH "als" Baumgöttin

In Hos 14,5-9, den Schlußversen des Buches, wird JHWH selbst einem grünenden ברוש verglichen, dessen Früchte Ephraim-Israel zugute kommen. Daß der Gottes-Baum hier mit ברוש bezeichnet wird, hat stilistische Gründe: die Zeilen 14,9a-d/b-c, chiasmisch aufeinander bezogen, bieten jeweils miteinander noch einmal einen Klang-Chiasmus.

a	אפרים	מה-לי	עוד	לעצבים
b	אני	עניתי	ואשורנו	
c	אני	כברוש	רענן	
d	ממני	פריך	נמצא	

Auch das Schattenmotiv, das bereits in Hos 4,12 begegnet war, kehrt in 14,8 wieder. Die Bedeutung des Schattens dürfte im übrigen mit einer rein funktionalen Erklärung, etwa als Spender von Kühle, kaum erschöpft sein: der Schatten scheint eher noch einmal eine Präsenzform des Göttlichen anzudeuten. Nach Hos 14,8-9 kommen dem Gott Israels selbst demnach die Analogien des Baumes, seiner Früchte und seines Schattens zu⁴².

Auf dem Hintergrund der in Kap. 4 dargestellten Auseinandersetzung mit der Faszination der Baumgöttin legt es sich nahe anzunehmen, daß die Übernahme dieser Metapher in die Rede von Gott hier gezielt erfolgt: in aller Vorsicht, vergleichsweise, wird das Symbol der Göttin mit dem Gott Israels in Beziehung gebracht. JHWH selbst übernimmt Züge der Baumgöttin, ihre im Schatten angezeigte numinose Präsenz und vor allem den nährenden Aspekt ihrer Früchte. Und Ephraim-Israel erscheint in dem paradiesischen Bild, das Hos 14,5-9 entwirft, als Lilie, vom Gottestau benetzt, und als Weinstock - auch

⁴² Ein dritter Hinweis auf Baumikonik mag in Hos 9,16 entdeckt werden. Der Vers läßt das Bild Ephraims als eines abgehackten Baumes erstehen, wobei das Wort für "Früchte" (פרי) sich wortspielartig auf den Namen Ephraim bezieht. Gleichzeitig läßt die Formulierung בלי יעשון פרי aber auch den Namen Baal Peor aus 9,10 ironisch anklingen: der Baal Peor, seiner beiden Ajyn beraubt, durch Sprache gleichsam entnachtet, und Ephraim ohne Frucht, d.h. hier Nachkommen, sind jeweils Spiegelbild füreinander. Die Frage stellt sich, ob hier über die antithetischen Anklänge an Ps 1 und den Gerechten, als Baum am Wasser gepflanzt, hinaus nicht doch auch Göttersymbolik mitzuhören sei.

der Rauschtrank, der den Verstand benebelt und den irregeleiteten Kult befördert (4,11), ist hier transformiert. Hos 14, so hat es besonders Helgard Balz-Cochois herausgearbeitet⁴³, stellt also im Kontrast zu Hos 4 die Weise dar, in der der Gott Israels die Faszination der Göttin positiv in sich aufnehmen kann.

4.4 Göttin-Thematik in Hos 2

Hos 2,4-25 ist ein durchgehender großer Gottesmonolog, eine Streitrede, in der sich JHWH und eine weibliche Gestalt gegenüberstehen. Diese Frau hat Züge einer Mutter - der Text ruft eingangs ihre Kinder zu Zeugen gegen sie auf - und einer Hure bzw. Ehebrecherin, die sich an ihre Freier hält (vgl. bes. 2,7). Mit dreimaligem Neueinsatz (2,8.11.16) schreitet der Monolog die Wege ab, die die Frau von ihren Liebhabern weg und allein zu JHWH führen sollen - es ist deutlich, daß dieser Text als eine Allegorie von Israels gestörtem Gottesverhältnis entschlüsselt werden kann und von der Voraussetzung ausgeht, daß Israel JHWH allein anzuerkennen hat.

Die niederländische feministische Exegetin Fokkelen van Dijk-Hemmes⁴⁴ hat nun die Frage gestellt, warum Israels Nicht-Anerkennung der Einzigkeit JHWHs in Gestalt einer Frau und Mutter dargestellt werde, die hinter ihren Liebhabern her ist. Die in der Exegese gängigste Antwort darauf ist, daß die eigene Eheerfahrung des Propheten mit einer untreuen Frau diese Metaphorik geradezu aufgedrängt hat, und daß vielleicht zusätzlich eine Volksmythologie, nach der das Land als Gemahlin des Baal, der Landesgottheit aufgefaßt worden sei, im Hintergrund stehe. Van Dijk bietet hier nun eine Alternative an: sollte nicht die in Kap. 4 konkret beschriebene Hinwendung Israels zu einer Göttin den unmittelbaren Anlaß für die Metaphern in Kap. 2 geboten haben? Sie verweist insbesondere auf die beiden Texten gemeinsame Rede von זָנוּנִים, die in Hos 4,12 vielleicht auf die Göttin bezogen ist⁴⁵. Der Blick in die Ikonographie führt zu einer weiteren Stützung dieser These: In der Tat scheint auf-

⁴³ Balz-Cochois 1982a und 1982b.

⁴⁴ Van Dijk-Hemmes 1989.

⁴⁵ Dieser Hinweis läßt sich noch vertiefen: auch in Kap. 5 heißt es in einem Kontext der Polemik gegen falschen Kult: "Huregeist ist in ihrer Mitte, und JHWH haben sie nicht erkannt". Die Gegenaussage dazu dürfte in Hos 11,9 zu finden sein: ein Heiliger (bin ich, El) in eurer Mitte - statt des Hurengeistes in Israels Mitte nun der Heilige Israels.

fällig, daß die Frau in Hos 2 gerade diejenigen Züge besitzt, die nach Ausweis der Ikonographie die Göttinvorstellung der späteren Königszeit bestimmen: das Mütterliche der *dea lactans* und das Ausschauen nach Liebhabern wie die "Frau am Fenster". Dazu kommt die Tatsache, daß auch die "Hurenzeichen" in Hos 2,4 ikonographisch verständlich gemacht werden können: Frauen im Dienst der Liebesgöttin haben sich anscheinend Stirn und Brüste geschmückt, und auch die Liebesgöttin selbst kann so dargestellt werden⁴⁶. So hat es viel Plausibilität anzunehmen, daß in Hos 2 implizit eine Auseinandersetzung mit der Macht der Göttin geführt wird.

Diese Auseinandersetzung nun geschieht auf zwei Ebenen: achtet man zum einen auf die Differenz zwischen Kindern und Mutter, so wird deutlich, daß der Sprechende die Kinder von ihrer Mutter distanzieren und, so der Schluß des Textes (2,25), zu seinen eigenen Kindern erklären will. Diese Bewegung läßt sich entschlüsseln als der prophetische Kampf gegen die Macht der Göttin in Israel und für die Anerkennung JHWHs allein. Wird andererseits das Gegenüber JHWHs zur Frau in den Blick genommen, so zeigt sich, daß darin das Verhältnis des Gottes Israels zur Göttin geklärt wird. Zunächst: ein weiblich-göttliches Gegenüber JHWHs kann es nicht geben, wenn einzig JHWH Gott ist; an dessen Stelle tritt Israel selbst als Frau. Das Verhältnis JHWHs zu Israel aber ist das eines vorgängigen Handelns JHWHs, dem sich Israel allererst verdankt, ein Verhältnis, das seinen Niederschlag deshalb nicht in einem frauen-, denn das hieße ja: israel-zentrierten Beziehungsmodell findet, sondern im androkratischen Ehekonzept mit seinem Doppelaspekt, der Selbstverpflichtung des Eheherrn gegenüber seiner Frau, aber auch seiner Verfügungsgewalt über sie. In diesem Rahmen erst hat auch die erotisch-sexuelle Faszination der Göttin ihren Platz: Hos 2,18-24 schildert die gleichsam paradiesischen Flitterwochen des neuverlobten Paares JHWH-Israel und benutzt in 2,22 die Formulierung: "dann wirst du JHWH erkennen" - eine solche Formulierung des Erkennens, die auch Sexualverkehr meinen kann, wird ansonsten in der hebräischen Bibel durchweg mit männlichem Subjekt benutzt, signalisiert also hier nicht zuletzt auch eine Anerkennung weiblich-erotischer Aktivität⁴⁷.

⁴⁶ Vgl. Keel 1981, 193ff.

⁴⁷ Für eine bibeltheologische Rezeption dieses Textes scheint mir Vers 2,18 in der hebräischen, nicht griechischen Fassung zentral: während die griechische Fassung, nach der sich etwa die Zürcher Bibel und die Einheitsübersetzung richten, indikativisch konstatiert: 'An jenem Tage wird sie (die Frau) mich "mein Mann" nennen',

III. Literarische und religionsgeschichtliche Implikationen

Ein Blick zurück auf den Gang der Spurensuche läßt eine Zug um Zug deutlichere Konturierung einer Auseinandersetzung des Hoseabuches mit der geglaubten Macht einer Göttin erkennen: schien es zunächst nicht geraten, *per conjecturam* den Namen einer Göttin dem Text zurückzugeben, so konnten doch bereits klangspielartige Hinweise aufgezeigt werden und zeigte nicht zuletzt die Einbeziehung ikonographischer Dokumente, daß das Verständnis der Texte Hos 4, 11, 14 und 2 als implizit geführte Auseinandersetzung um Göttin-Traditionen neue Konturen gewinnt.

Mit Blick auf diese vier Textzusammenhänge läßt sich behaupten, daß der Göttinthematik im Hoseabuch eine nicht geringe Bedeutung zukommt, handelt es sich doch bei diesen Texten um Stücke, die in der Gesamtkomposition des Buches einen markanten Ort haben: Die Kapitel Hos 4 und 11 mit ihrer jeweiligen Göttin-Metaphorik bilden die Eckstücke des Mittelteiles Hos 4-11, Hos 14 ist das Schlußkapitel des gesamten Buches und Hos 2 steht im Zentrum der Eingangskomposition Hos 1-3. Zudem sind diese Texte thematisch und z.T. auch sprachlich noch einmal miteinander verzahnt: geht es in Hos 4 um Klage über die Faszination der Baumgöttin, der Israel erlegen ist, so in Hos 11 um eine Evokation des mütterlich-göttlichen Aspektes in JHWH selbst und in Hos 14 schließlich um eine vorsichtige Integration auch der Baumgöttin-Metaphorik. Hos 2 bildet demgegenüber zunächst eine eigenständige Komposition, die Abscheu vor der und Faszination durch die Göttin zugleich verarbeitet. In ihrer paradiesischen Vision des neuen Verhältnisses zwischen JHWH und Israel entspricht sie aber, darauf hat Gale Yee in ihrem feministischen Hoseakommentar unlängst hingewiesen⁴⁸, der ebenfalls paradiesisch anmutenden Schilderung Israels in seinem fruchtbaren Land, wie sie in Hos 14,5ff das Buch abschließt.

Der so sichtbare hohe Stellenwert der Göttinthematik beruht sicherlich auf literarischer Weiterarbeit am Hoseabuch; ohne dies hier ausführen zu können, sei die These gewagt, daß sie in ihren wesentlichen Zügen in einem frühnachexilisch-deuteronomistischen Kontext

wechselt der hebräische Text hier in den Imperativ: 'Nenn mich doch "mein Mann" und nicht mehr "mein Baal"'. Es bedarf der Zustimmung der Frau, das von JHWH gewünschte Verhältnis herzustellen.

⁴⁸ Yee 1992.

zu sehen ist. Die Thematik ist sicherlich nicht ohne Anhalt am "historischen Hosea", hat ihre Ausarbeitung und Zuspitzung aber erst bei ihrer Fortschreibung in Judäa erhalten⁴⁹. Das Hoseabuch kann daher als Kompendium der Auseinandersetzung mit Traditionen des Weiblich-Göttlichen im biblischen Israel gelten⁵⁰.

LITERATUR

Literatur speziell zu "Aschera"

- Day, John, Asherah in the Hebrew Bible and Northwest Semitic Literature: JBL 105 (1986) 385-408.
- Dever, William, Asherah, Consort of Yahweh? New Evidence From Kuntillet 'Ajrud: BASOR 255 (1984) 21-37.
- Dietrich, Manfred / Loretz, Oswald, Jahwe und seine Aschera, Münster 1992.
- Hadley, Judith, The Khirbet el-Qom Inscription: VT 37 (1987) 50-62.
- Hadley, Judith, Some Drawings and Inscriptions on Two Pithoi from Kuntillet 'Ajrud: VT 37 (1987) 180-211.
- Koch, Klaus, Aschera als Himmelskönigin in Jerusalem: UF 20 (1988) 97-120.
- Lemaire, André, Les inscriptions de Khirbet el-Qôm et l'Ashêrah de Jhwh: RB 84 (1977) 595-608.
- Meschel, Zeev, Did Yahweh Have A Consort? The New Religious Inscriptions from the Sinai: BAR 5 (1979) 24-35.
- Schroer, Silvia, Die Zweiggöttin in Israel/Palästina: Küchler, Max/Uehlinger, Christoph (Hg.), Jerusalem. FS Othmar Keel u. Hildi Keel-Leu, Fribourg 1987a (NTOA 6) 201-225.
- Smith, Mark, God Male and Female in the Old Testament. Yahweh and His "Asherah": TS 48/2 (1987) 333-340.

⁴⁹ Dieser literarisch zu erhebende Befund würde mit den von Keel/Uehlinger 1992, 370-386, dargestellten Verschiebungen von der reinen Baumikonik ohne explizierte Transparenz auf eine weibliche Gottheit in der E-II-B-Zeit hin zu einem Neuaufleben gynaikomorpher Göttindarstellungen in den *pillar figurines* v.a. in der E-II-C-Zeit in Judäa korrelieren - die Aktualität der Auseinandersetzung mit gynaikomorphen Göttingestalt(ung)en, wie sie das Hoseabuch führt, muß vor allem Judäern und Judäerinnen der ausgehenden Königszeit und im Exil verständlich gewesen sein.- Demgegenüber scheint die "Frau im Fenster" als Motiv des 8. Jh. ein Zentralargument für die hoseanische Herkunft von Hos 2,4ff* zu sein.

⁵⁰ Für ausführlichere Textanalysen und Begründungen vgl. meine demnächst abgeschlossene Studie zum Hoseabuch.

Wacker, Marie-Theres, Aschera oder die Ambivalenz des Weiblichen: Dies./Zenger, Erich (Hg.), *Der eine Gott und die Göttin*, Freiburg 1992 (QD 135) 137-150.

Weinfeld, Moshe, Kuntillet 'Ajrud Inscriptions and Their Significance: SEL 1 (1984) 121-130.

Allgemeine Literatur

Andersen, Francis I. / Freedman, David N., *Hosea*, Garden City/NY 1980.

Balz-Cochois, Helgard, *Gomer*, Frankfurt 1982a.

Balz-Cochois, Helgard, *Gomer oder die Macht der Astarte*: Ev Th 42 (1982b) 37-65.

Bird, Phyllis, *To Play the Harlot*: Peggy Day (ed.), *Gender and Difference in Ancient Israel*, Minneapolis 1989, 75-94.

Braulik, Georg, *Die Ablehnung der Göttin Aschera in Israel*: Wacker, Marie-Theres/Zenger, Erich (Hg.), *Der eine Gott und die Göttin*, Freiburg 1992 (QD 135) 106-136.

Crowfoot, J. W., u.a., *Samaria-Sebaste*. Vol. 2 *The Ivories*, London 1938; Vol. 3 *The Objects*, London 1957.

Deem, Ariella, *The Goddess Anath and some Biblical Hebrew Cruces*: JSS 23 (1978) 25-30.

van Dijk-Hemmes, Fokkelen, *The Imagination of Power and the Power of Imagination*: JSOT 44 (1989) 75-88.

Duhm, Bernhard, *Die Zwölf Propheten*. In *den Versmaßen der Urschrift*, Tübingen 1910.

Duhm, Bernhard, *Anmerkungen zu den Zwölf Propheten*, Giessen 1911.

Emmerson, Grace, *A Fertility Goddess in Hosea IV 17-19?*: VT 24 (1974) 492-497.

Ewald, Heinrich, *Die Propheten des Alten Bundes*, 3 Bde., Stuttgart ²1867/8.

Fohrer, Georg, *Die Propheten des 8. Jahrhunderts*, Gütersloh 1974.

Hestrin, Ruth, *The Lachish Ewer and the Asherah*: IEJ 37 (1987) 212-223.

Hestrin, Ruth, *Understanding Asherah*: BAR 17/5 (1991) 50-59.

Jaroš, Karl, *Die Motive der Heiligen Bäume und der Schlange in Gen 2-3*: ZAW 92 (1980) 204-215.

Keel, Othmar, *Zeichen der Verbundenheit*: Casetti, Pierre, u.a. (Hg.), *Festschrift Dominique Barthélémy*, 1981 (OBO 38) 159-240.

Keel, Othmar, *JHWH in der Rolle der Muttergöttheit*: *Orien.* 53 (1989) 123-132.

Keel, Othmar, *Das Recht der Bücher gesehen zu werden*, 1992 (OBO 122).

Keel, Othmar / Uehlinger, Christoph, *Göttinnen, Götter und Gottessymbole*, Freiburg 1992 (QD 134).

Keel-Leu, Hildi, *Vorderasiatische Stempelsiegel*, 1991 (OBO 110).

Kreuzer, Siegfried, *Gott als Mutter?*: *ThQ* 169 (1989) 123-132.

Loretz, Oswald, *'Anat-Aschera (Hos 14,9) und die Inschriften von Kuntillet 'Ajrud*: SEL 6 (1989) 57-65.

Meyers, Carol, *Of Drums and Damsels*: BA 45/1 (1991) 16-27.

- Mosis, Rudolph, Die Wiederherstellung Israels: Ders./Ruppert, Lothar (Hg.), *Der Weg zum Menschen. Festschrift Alfons Deissler*, Freiburg 1989, 110-133.
- Nissinen, Martti, *Prophetie, Redaktion und Fortschreibung im Hoseabuch*, 1991 (AOAT 231).
- Nyberg, Henryk Samuel, *Studien zum Hoseabuche*, Uppsala 1935.
- Reisner, George A., u.a., *Harvard Excavations at Samaria*, 2 Vol., Cambridge/Mass. 1924.
- Robinson, Theodore H., *Hosea bis Micha: Ders./Horst, Friedrich, Die Zwölf Kleinen Propheten*. Tübingen 1938 (HAT I/14).
- Rudolph, Wilhelm, *Hosea*, Gütersloh 1966 (KAT XIII/1).
- Schüngel-Straumann, Helen, *Gott als Mutter in Hos 11: ThQ 166* (1986) 119-134.
- Schroer, Silvia, *In Israel gab es Bilder*, 1987b (OBO 74).
- Sellin, Ernst, *Das Zwölfprophetenbuch*, Leipzig/Erlangen 1922²1929 (KAT 12).
- Tötterman, Karl August Reinhold, *Die Weissagungen Hoseas bis zur ersten assyrischen Deportation (I - VI,3). Nebst einem Commentar des Karäers Jepheth ben Ali zu Hos. Cap. I - II,3*, Helsingfors 1879.
- Torczyner, Harry, *Dunkle Bibelstellen: Festschrift Karl Marti*, 1925 (BZAW 41) 274-280.
- de Vaux, Roland, *Les fouilles de Tell el-Far'ah, près Naplouse: RB 53* (1951) 541-589.
- Wacker, Marie-Theres, *Gefährliche Erinnerungen: Dies. (Hg.), Theologie-feministisch*, Düsseldorf 1988, 14-58.
- Wacker, Marie-Theres, *Gott als Mutter?: Concilium 25* (1989) 523-528.
- Wellhausen, Julius, *Die Kleinen Propheten. Skizzen und Vorarbeiten 5*, Berlin [1892] ³1898 = repr. Berlin ⁴1963.
- Winter, Urs, *Frau und Göttin*, 1983 (OBO 53).
- Wolff, Hans-Walter, *Dodekapropheten I. Hosea*, ³1976 (BK XIV/1).
- Yee, Gale, *Tradition and Composition in the Book of Hosea*, Atlanta/GA 1987.
- Yee, Gale, *Hosea: Newsom, Carol/Ringe, Sharon (eds.), The Woman's Bible Commentary*, London/Louisville 1992, 195-204.
- Zayadine, Fawzi, *Une tombe du fer à Samarie-Sébaste: RB 75* (1968) 562-585.

WEIBLICHE SPIRITUALITÄT IN PSALMEN UND HAUSKULT

ERHARD S. GERSTENBERGER, *Marburg*

1. Die Fragestellung

"Wo warst du, Eva?" beunruhigt heute zu Recht nicht nur Feministinnen, sondern auch die Heerschar der traditionellen Alttestamentler¹. Denn die Rolle der Frau im altisraelitischen Glauben und Kultvollzug ist in den kanonischen Schriften bestenfalls sehr undeutlich zu erkennen und nur mit Mühe zu rekonstruieren². Wenn wir dennoch nach der religiösen und kultischen Stellung der Frau im biblischen Umfeld fragen - und wir müssen es tun, weil die andauernde Diskriminierung von Frauen nicht mehr auszuhalten ist -, dann sind ständig zwei Prämissen zu beachten:

1.1 Alle biblischen Quellen sind in patrilinear und zunehmend patriarchalisch ausgerichteten Gesellschaften entstanden und tradiert worden. Wir haben es also durchweg oder doch mit ganz geringen Ausnahmen mit Männerliteratur zu tun. Frauen sind in dieser Literatur wohl ausnahmslos aus der männlichen Perspektive gezeichnet, bzw.

¹ Nur als Beispiel sei zitiert Winter 1983, 68: "Aus alledem darf man schließen, daß die JHWH-Religion die religiösen Bedürfnisse der israelitischen Frauen eben doch nicht befriedigte ..."; ebd. 677: "Es läßt sich nicht übersehen, daß die Dämonisierung der Göttin zur Dämonisierung weiblicher Sexualität und weiblicher Verhaltensformen allgemein geführt hat."

² Die etwa hundertjährige Forschung zum Thema "Frau und Kult im alten Israel" (vgl. den Überblick bei Winter 1983, 3-69; Bird 1987, 397-419) hat im wesentlichen die nachgeordnete Stellung der Frau gegenüber dem Mann im Jahwekult bestätigt.

ihre Bilder entsprechen einem gemeinsamen, aber von Männern verwalteten Anschauungsreservoir. Weibliche Träume, Empfindungen, Ängste und Forderungen werden in der biblischen Literatur vorwiegend durch männliche Überlieferer vermittelt³.

1.2 Der heutige Standort der Konkurrenten/Innen muß mehr noch als in jeder anderen exegetischen Diskussion reflektiert und in Anschlag gebracht werden. Denn wenn Anthropologie, Soziologie und Geschichtsforschung nicht täuschen, dann hat bis zur Heraufkunft des Aufklärungs- und Industriezeitalters eine (wie ungerecht auch immer definierte und praktizierte) bipolare Komplementarität⁴ der Geschlechter bestanden. Im Prinzip verstanden sich Mann und Frau aus einem übergeordneten Ganzen, in der Praxis war das Ganze mehr oder weniger männerlastig. Seit dem Anbruch der Moderne aber ist die übergeordnete Einheit von Frau und Mann zugunsten der unumschränkten Autonomie des Individuums aufgelöst⁵. Die Menschenwelt ist nicht mehr bipolar, sondern monistisch homogenisiert. Sie besteht aus lauter frei beweglichen, solipsistisch auf sich selbst fixierten Personen⁶.

Beide Voraussetzungen markieren die geschichtliche Distanz zwischen uns und den biblischen Zeugen. Wenn wir Fehlurteile vermeiden wollen, müssen wir diese strukturellen Unterschiede ständig mit berücksichtigen.

³ Äußerste Kargheit der Seelenschilderung bestimmt die altisraelitische Erzählkunst. Gelegentlich werden die Hinweise auf die Gemütslage der Akteure dichter; dabei werden Frauen noch weniger bedacht als Männer, vgl. Tamar (II Sam 13). Geradezu empörend ist es, wenn die Erzähler in hochdramatischen Geschichten das Befinden der Frau mit keiner Silbe erwähnen: Gen 12; 20; 26 = die verkungelte Ahnfrau; Jdc 19 = die geschändete Nebenfrau des Leviten; Jdc 11 = die aufgeopferte Tochter Jephthas usw. Vgl. Tribble 1984.

⁴ Ich beziehe mich vor allem auf Badinter 1986 und Illich 1982.

⁵ Richter 1979 beschreibt den Zustand der westlichen Menschen mit dem nur zu realistischen Bild des Autismus.

⁶ Typisch ist, daß der patriarchale Mann seine behauptete Vorrangstellung in die Ideologie der "ganzen" Familie (Gruppe etc.) verpackt hatte, er sich also theoretisch - auch wenn die Praxis völlig anders aussieht - nicht absolut von der Frau absondert. Denn selbst auf dem Höhepunkt patriarchaler Überheblichkeit taucht "das weibliche Andere in der Phantasie des Mannes wieder auf" (Badinter 1986, 127; zur "radikalen Asymmetrie" in der Beziehung der Geschlechter vgl. vor allem 115-129). Auf der anderen Seite spricht das Fehlen eines kollektiven weiblichen Widerstandes vor dem Industriezeitalter ebenfalls gegen eine frühe Aufspaltung der theoretischen Einheit von Mann und Frau (vgl. 80f).

2. Die Beterin

Daß Frauen in der Kultgeschichte Israels am Heiligtum zum Gebet zugelassen waren, beweist schlagend die singuläre Geschichte der Hanna (I Sam 1,1 - 2,11). Wann auch immer die Textkomposition entstanden, abgeschlossen oder in den Zusammenhang der Samuelgeschichte inseriert worden ist⁷, die Frau trägt ihr Anliegen souverän im Sinne von Ps 102,1 Jahwe am Heiligtum vor. Sie bittet und dankt und wird zu einem im hebräischen Kanon nur durch Jona und Hiskia wiederholten Vorbild israelitischer Gebetskultur⁸. Je später wir die Hannatexte und ihre redaktionelle Einfügung ansetzen, desto größer muß unser Erstaunen über so viel weibliche religiöse Unabhängigkeit im Zentrum eines Jahwe-Heiligtums sein. Hanna betet, und es werden ganz betont wichtige Ausdrücke der Kultsprache verwendet: פָּלַל (http.: I Sam 1,10.12.26.27; 2,1)⁹, שָׁאֵל (I Sam 1,17.20.27.28)¹⁰, שָׁפַךְ אֶת-נַפְשׁוֹ (I Sam 1,15f; vgl. Ps 102,1). Hanna legt völlig selbständig ein Gelübde ab, das tief in das Familienleben eingreift, und übergibt ebenso autonom den entwöhnten Sohn an das Heiligtum (I Sam 1,22-28). Der Familienchef Elkana ist gerade an den Stellen, wo es um Gebet und Gelübde geht, nicht oder nur ganz am Rande vorhanden. Hanna agiert im Stil der Patriarchen und israelitischen Führungsgestalten¹¹.

Aber die Hannaperikope ist einmalig in der hebräischen kanonischen Literatur, und sie wird erst spät (im 2. Jahrhundert v. Chr.?) durch Jdt 9 traditionsgeschichtlich weitergeführt. Es gibt daneben die anders situierte Verkündigungsszene: Ein Engel erscheint und sagt die

⁷ Die Kommentatoren sind durchaus unterschiedlicher Meinung. Als jüngere Zeugen mögen dienen Mommer 1991, bes. 5-23 und Watts 1992, 19-40. Mommer setzt späteres Interesse an und fiktive Bildung von Geburtsgeschichten voraus, möchte aber auch mit der "mündlichen Vorstufe" von I Sam 1-2 nicht zu weit heruntergehen (a.a.O. 21f). Watts erwägt für die Einsetzung des Psalms I Sam 2,1-10 eine späte Redaktionsstufe, die bereits auf das ganze Samuelbuch und das Psalmenpendant II Sam 22 abzielt (vgl. bes. a.a.O. 36f; 115).

⁸ Eine späte, betende, sehr gesetzestreue Heldin von der Statur einer Debora ist Judit (vgl. Jdt 8-16).

⁹ Vgl. Gerstenberger 1989, 606-617.

¹⁰ Die Namensethymologie in I Sam 1,20.28 läuft auf *Saul* hinaus, so z.B. Hylander 1932 nach Peter Mommer, a.a.O. 19 Anm. 64; 21 Anm. 71.

¹¹ Jakob, Mose und Jephtah etwa beten so und legen ihre Gelübde ab, vgl. Gen 28,20-22; Ex 32,11-13; Jdc 11,30f; Kaiser 1986, 261-274.

Geburt eines heldischen Kindes an¹². Bekannt ist auch das gleich noch zu besprechende rituelle Modell der Frauen, die Siegeshymnen singen¹³. Doch die bittende Frau, die in ihrer persönlichen Not Gott anruft, oder die nach einer erfahrenen Rettung dem göttlichen Helfer bzw. der göttlichen Helferin Dank abstattet, kommt in der biblischen und außerbiblischen Literatur höchstens sporadisch und andeutungsweise vor¹⁴. Dabei ist die Liste der biblischen Frauen, die in eine auswegslose, gebetswürdige Situation geraten, recht lang. Geschichten von Männern hingegen, die in ähnlichen Nöten sind, werden häufiger mit Stoßgebeten oder ausgeführten Psalmen versehen¹⁵.

Seltsam aber erscheint die Tatsache, daß in der paradigmatischen Hannaperikope weder spezifisch weibliche Gebetssprache noch auch eindeutige Frauenmotive anklingen¹⁶. Die Nöte der Schwangerschaft und Geburt werden nicht thematisiert¹⁷. Der kurze Hinweis auf die "Unfruchtbare, die sieben Kinder" bekommt (I Sam 2,5), dient den familiären Interessen und bereitet die weitere Geschichte der Hanna vor (I Sam 2,21). Und das Problem des Stammhalters scheint nach Ausweis einer Vielzahl von alttestamentlichen Texten primär eine Sorge des Familienchefs¹⁸ und erst sekundär ein Problem der Frauenehre zu sein¹⁹. - Hat die Redaktion ureigenste Gebetsanliegen der

¹² Vgl. Jdc 13,3-5; Lk 1,26-38. Die Ankündigung der Geburt kann auch an den Mann ergehen: Gen 18,1-14; 35,9-12. Knierim 1971, 206-235, behandelt eingehend den Begriff des "Erscheinens" (נִרְאָה; 216-221), ohne auf die Geburtsankündigung speziell einzugehen.

¹³ Vgl. Ex 15,20f; Jdc 5; 11,31.34; I Sam 18,6f; Jdt 16; Poethig 1985 (mir leider nicht zugänglich).

¹⁴ Vgl. Hagar (Gen 16,6-14; 21,14-18); Rahel (bei der Geburt Benjamins: Gen 35,16-18); Tamar (Gen 38,24-26); die hebräischen Hebammen in Ägypten (Ex 1,15-21); die aussätzige Mirjam (Num 12,10-13); die Witwe von Zarpath (I Reg 17,9-12; Rut (vgl. Ruth 2,11f) usw.

¹⁵ Die prosaischen und in aller Regel von Männern geäußerten Anrufungen haben den Titel: "Freies Laiengebet" bekommen, vgl. Wendel 1931; Reventlow 1986, 83-118.

¹⁶ Das persönliche Gebet und der Siegeshymnus der Judit sind dagegen "frauenbewußter".

¹⁷ In der Keilschriftliteratur des Zweistromlandes sind wenigstens Beschwörungen für den Fall schwerer Geburt erhalten, vgl. Albertz 1978, 51-55.

¹⁸ Vgl. Gen 15,2; 25,21; Jer 22,30; Ps 127,3-5; 128. In Lev 20,20f wird freilich dem inzestuösen Paar Kinderlosigkeit angedroht.

¹⁹ Hanna wird wegen ihrer Kinderlosigkeit geschmäht, ebenso Sara oder Rahel. Die "unfruchtbare" bzw. "von Jahwe verschlossene" Frau ist ein Bild der Bestrafung und des Jammers (vgl. Sara: Gen 11,30; 16,1f; Rebekka: Gen 25,21; Rahel: Gen 29,31; 30,1; Frau des Manoa: Jdc 13,2; Michal: II Sam 6,23. Nur Jahwe kann den Fluch außer Kraft setzen: Ex 23,26; Jes 54,1-6). Dennoch erklärt sich die Abwertung der Kinderlo-

Frauen aus der Überlieferung gelöscht? Auf eine Verfremdung oder doch mindestens eine sehr einseitige Behandlung von Frauengebeten im Alten Testament könnte der Überhang an Siegesliedern im Munde von Frauen deuten. Mirjam, Debora, die Tochter Jephtas und die Frauen, welche Saul und David entgegenziehen²⁰ - sie alle sind auf die Rolle von Kriegerfrauen fixiert, die von Männern aller Zeiten und Kulturen gern vergeben wird. Selbst Hanna wird offensichtlich bei ihrem persönlichen Dankgebet mit einer Art Siegeslied ausgestattet²¹. Das Gebet von Frauen scheint im Alten Testament - eben aus männlicher Sicht - insgesamt eine starke Tendenz zum kriegerischen Hymnus zu haben, weil die Redaktoren der heiligen Schriften die kultische Aktivität von Frauen vorzüglich in ihrer Beteiligung an Kampf und Krieg sahen²².

3. Die Psalmensprache

Einige spezifische Nöte von Frauen sind im Alten Testament deutlich benannt: Kinderlosigkeit, Schwangerschaftsbeschwerden (Gen 3,16), Komplikationen bei der Geburt (Gen 35,16-18), Abhängigkeit vom Mann (Gen 3,16), Vergewaltigung durch Männer (II Sam 13,1-20), Ehestreit mit Flucht zum Vater (Jdc 19,1), grundsätzlicher Ausschluß von der Erbfolge (Num 27 und 36), Zwietracht unter den Haremsfrauen (Gen 16), Verelendung im Witwenstand (I Reg 17), Kriegsleiden, Schändung und Versklavung durch siegreiche Feinde (Thr 2,10-12.20; 4,10; II Reg 6,26-29), Verdammung der Göttin (Jer 44,15-19). Um ein ausgewogenes Bild zu erhalten und abschätzen zu können, wie weit sexuelle Differenzierungen vorgenommen wurden, müßte man dieser Auflistung die den Menschen damals bewußten spezifischen Gefährdungen, Benachteiligungen und Leiden der Männer gegenüberstellen, etwa die frustrierende Feldarbeit (Gen 3,17-19) oder die

sen allein aus dem patrilinearen System, das einseitig auf die Sicherung der männlichen Linie bedacht ist, vgl. Gerstenberger/Schrage 1980; Gerstenberger 1988a.

²⁰ S. oben Anm. 13.

²¹ So viele Exegeten zu I Sam 2,2-10; vgl. Watts 1992, 29f, unter Berufung auf Gottwald 1979, 119, und Poethig 1985.

²² Das Thema "Frau und Krieg" ist sozialwissenschaftlich anzugehen, vgl. Badinter 1986, 66-68.70-75; Moore 1988, 151.170-178.

Todesgefahr im Krieg (Gen 49,5; II Sam 11,25)²³. Außerdem würden bei einer vollständigen Übersicht die aus den Texten zu erschließenden, dort aber nicht als solche ausgewiesenen Beeinträchtigungen von Frauen durch Männer zu Buche schlagen müssen: z.B. die generelle Minderbewertung der Leistung von Frauen (Lev 27), ihr Ausschluß von wichtigen gesellschaftlichen Funktionen (Rechtsprechung, Priesteramt), der Vorrang der Männersprache, die Vermännlichung der Schöpfungsvorstellungen, Dummheit, Begierde und Machtlust von Männern usw.

Angesichts des Bewußtseins frauenspezifischer Notlagen im Alten Testament ist das Ergebnis einer Untersuchung der Klage- und Danklieder des einzelnen frappierend: Es gibt keinerlei Anhaltspunkte dafür, daß die aus familiären Gottesdiensten stammenden Gebete²⁴ - es sind immerhin etwa 50 Exemplare im Psalter erhalten - je irgendeine charakteristische männlich-weibliche Sprache oder Metaphorik entwickelt hätten. Eindeutig weibliche Gebetsanliegen tauchen nicht auf, wiewohl es nach Menschenermessen z.B. Beschwörungen bei schwerer Geburt gegeben haben muß. Nach Ausweis der theophoren Personennamen und eindeutiger Textaussagen sahen die Israeliten ihren Gott als den Geber der Nachkommenschaft und den Beschützer der werdenden Mutter²⁵. Und die keilschriftlichen Beschwörungen für den Fall von Geburtskomplikationen sind klare Zeugnisse für eine sicher allgemein verbreitete Praxis²⁶. Zu den großen mesopotamischen Beschwörungsserien, die seit dem 2. Jahrtausend v. Chr. entstanden und eine kanonische Geltung erlangten²⁷, gehörten diese Texte nicht. So hat die Vermutung, sie seien von spezialisierten Geburtshelferinnen (Hebammen) überliefert worden²⁸, einige Wahrscheinlichkeit für sich.

Für die Klage- und Dankgebete des Psalters läßt sich festhalten: Die Notschilderungen sind nicht geschlechtlich differenziert; sie beschreiben - was den Betenden oder die Betende anlangt - den Verfall der Lebenskraft (vgl. Ps 22,15-18; 31,10-14; 38,4-9) unter der Last

²³ Mir scheint, die Gefährdungen der Frau kommen als frauenspezifisch mehr in den Blick als die nur dem Mann zugeordneten Mühsale.

²⁴ Vgl. Gerstenberger 1980 und 1988b.

²⁵ Vgl. Albertz 1978, 58-60.

²⁶ Albertz 1978, 51-54 zitiert einige Beispiele aus einer umfangreicheren Geburtshilfeliteratur, die vor allem durch Köcher 1963ff neu ediert worden sind.

²⁷ Hallo 1968, 71-89; Caplice 1974.

²⁸ Albertz 1978, 51.55.

eigener Schuld und den Angriffen böser Dämonen und Menschen (vgl. Ps 55; 59; 69 usw.). Auch die Bösewichter und Übeltäter sind nicht sexuell differenziert²⁹, ebenso wenig wie die Kalamitäten (Krankheit; soziale Ausgrenzung; Anklage; böse Omina) oder die verwendeten Metaphern. Daß kriegerische Bilder und Vorstellungen aus dem Jagdleben relativ häufig gebraucht werden³⁰, ist wohl weniger bewußter Machismo als vielmehr reale, allgemein gebräuchliche Benennung von Gefahrenquellen.

Eine bekannte Tatsache paßt gut in diesen Zusammenhang: Der Psalter verwendet in auffallend starkem Maße die geschlechtsneutralen Bezeichnungen אָדָם und אִנּוֹן zur Bezeichnung "des Menschen" (vgl. Maass 1973, 81-94 und 373-375, bes. 88f). Allein 62 von insgesamt 562 Vorkommen von אָדָם im Psalter (bei אִנּוֹן sind es 13 von 42 Vorkommen) lassen aufmerken (man vergleiche dagegen 44 Vorkommen des in Erzählzusammenhängen geschlechtsspezifischen אִשָּׁה von insgesamt 2160 AT-Stellen). Die Folgerung läßt sich kaum umgehen, daß die Gebetssprache offen für beide Geschlechter sein will. Die zahlreichen sonstigen Bezeichnungen der menschlichen Seite - singularisch oder pluralisch - im Gottesdienst sind immer maskulinen Geschlechts, ob es sich um den oder die "Gerechten", "Frommen", "Gottesfürchtigen", "Gefährten", "Bekannten", "Elenden", "Hoffenden", "Sänger", "Musikanten", "(Gottes)Sklaven" oder ähnliche Personen handelt. Weibliche Gestalten kommen im Psalter äußerst selten vor: Die אִשָּׁה von Ps 58,9 ist Teil eines "zusammengesetzten" Substantivs ("Fehlgeburt"); in Ps 109,9; 128,3 ist sie die Ergänzung des Mannes. Die "jungen Frauen" (עַלְמוֹת) marschieren in der Mitte einer (Sieges-)Prozession (Ps 68,26); eine königliche Braut erscheint in Ps 45,10ff. Die Mutter (אִמָּה Ps 131,2) symbolisiert bergenden Schutz, wird als Bezugsperson für die tiefste Trauer genannt (Ps 35,14). Sie erscheint auch zweimal in der Selbstdefinition des Beters ("Sohn deiner Sklavin", vgl. u. Anm. 35); der Bruder ist "Sohn deiner Mutter" (Ps 50,20; vgl. 69,9). "Söhne" (= "Kinder") sind dagegen häufiger genannt als Mütter oder Frauen (Ps 17,14; 34,12; 45,17f; 78,4-6; 89,31; 90,16; 102,29; 103,13.17; 105,6; 106,37f [hier "Söhne und Töchter"]; 109,9f; 113,9; 115,14; 127,3f; 128,3.6; 132,12; 144,12 ["Söhne und Töchter"!]). Die väterliche Linie sticht manchmal hervor (vgl. Ps 22,5; 27,10 ["Vater und Mutter!"]; 39,13; 44,2; 49,20; 78,3.5.8.12.57; 95,9; 103,13; 106,6f). Patrilinear bis patriarchal ist diese Gottesdienstgemeinde, das ist offensichtlich.

Die Untersuchung läßt sich ohne weiteres auf andere Psalmengattungen als die Klagelieder des Einzelnen ausdehnen. Die Hymnen des Einzelnen³¹ (vgl. etwa Ps 8; 77; 103; 146) und die in der Regel späten didaktischen Psalmen (vgl. Ps 19; 39; 49; 73; 90; 119; 139) klammern spezifisch weibliche Themen oder Metaphern aus³², scheinen jedoch

²⁹ Vgl. Keel 1969.

³⁰ Vgl. schon Gunkel/Begrich 1933, 198.

³¹ Vgl. Crüsemann 1969, 285-306.

³² Es gelingt auch kaum, im Hinter- oder Untergrund der Psalmen nach einem weiblichen Sprachgebrauch zu suchen, der Frauengebete auszeichnen könnte, wie Phyllis Tribble (1978) es im Blick auf verborgene, weibliche Gottesbilder getan hat. Phyllis Tribble hält z.B. Ps 22,10f; 71,6 (= Hebamme und Mutter, vgl. Ps 27,10; 139,13-16) für

nicht sexistisch zu diskriminieren. Weil wir aus unserer Perspektive die Verhältnisse im Alten Orient anders beurteilen als die damaligen Zeitgenossinnen und Zeitgenossen, müßten wir allerdings diese Neutralität näher auf verborgene, weil internalisierte, männliche Dominanz untersuchen³³. Eine Testfrage ist die nach der Verwendung der ersten Personen Singular und Plural im Psalter. Konnten Frauen das "Ich" und das "Wir" der altisraelitischen Gebete mitsprechen und haben sie es wirklich getan? Und wenn es so gewesen sein sollte: Wie haben Frauen damals die Ausklammerung ureigenster weiblicher Anliegen aus dem (offiziellen?) Gottesdienst ertragen?

Diese letztere Anfrage muß noch einmal an die wenigen Psalmen gerichtet werden, die auf den innersten Familienkreis und das häusliche Leben anspielen, welche ja nach unserem Verständnis Domäne der Frauen waren³⁴. Ich meine die ziemlich dicht beieinander stehenden Pss 127; 128; 131; 133. Haus und Familie, Arbeit und Wohlstand, Segen und Solidarität sind thematisiert - aber durchgehend aus dem männlichen, patriarchalen Blickwinkel. Keine Spur von der Hausfrau, die nach Prov 31,10-31 das ganze Anwesen klug verwaltet. Die Frau ist in allen vier Psalmen - wenn sie denn überhaupt explizit genannt wird - "ihrem" Mann zugeordnet. Er repräsentiert die Familie, ihm geht es gut, wenn er eine stattliche Zahl von Söhnen hat (127,4f), von der Frau geboren (128,3f). Auf die Harmonie der Brüder in einem Haushalt kommt es an (133), als wenn der Zank der Frauen nichts ausmache. Nur Ps 131 mit seiner Mutter-Kind-Symbolik ist unübertroffen frauenfreundlich. Doch geht es nicht um die Stellung der Hausfrau im häuslichen Bereich, sondern um eine Erinnerung an kindliche Geborgenheit bei der Mutter. Auch dieser Psalm ist auf den Familienchef hin konzipiert³⁵.

übriggebliebene Hinweise auf eine weibliche Gottheit, so wie ihr auch alle Erwähnungen des Erbarmens und gnädigen Zuwendung (besonders die liturgische Formel: "Gnädig und barmherzig ist Jahwe, geduldig und von großer Güte", Ps 145,8 u.i.) als solche Indizien gelten. Doch setzt diese scharfe Unterscheidung der Geschlechtseigenschaften unsere heutige Spaltung der sexuellen Sphären voraus, vgl. Ochshorn 1981.

³³ Vermutlich sind Frauen als von Diskriminierung Betroffene besser in der Lage, auch in alten Texten die unbewußte Ungleichgewichtigkeit der Geschlechter festzustellen. In der Psalmenexegese sind mir aber noch keine diesbezüglichen Studien von Frauen bekannt.

³⁴ Vgl. Gerstenberger/Schrage 1980; Gerstenberger 1988a.

³⁵ Auffällig hingegen ist die Eigendefinition des Beters über die Mutter: Ps 86,16 und 116,16 nennen ihn ausdrücklich "Sohn deiner Magd" (בן-אמתי). Das ist gewiß kein Zufall und kann nur auf eine sehr aktive, kultische Rolle der Hausmutter gedeutet

Während die Frau als Kultteilnehmerin im Psalter nirgends sicher zu greifen ist, könnte es für die Totenklagelieder anders sein³⁶. Diese Gattung, obschon in reinerer Form nur durch die David zugeschriebenen Exemplare (II Sam 1,19-27; 3,33f) bekannt, wird allgemein - und im Vorderen Orient bis heute - dem Verantwortungsbereich der Frauen zugewiesen. Thr 1f; 4f sind keine privaten Klagelieder, sondern aus der Klage über den Untergang der Stadt, einer verwandten, politischen Gattung, entstanden. Das Schicksal der Frauen wird in manchen Wendungen direkt geschildert (vgl. Thr 1,4.18; 2,10.21; 4,10; 5,3.11). Weil die Stadt immer feminin gedacht ist, können dann die Leiden der Frauen und Mütter auf das personifizierte Jerusalem übertragen werden (vgl. Thr 1,1ff; 1,7ff; 2,13ff; 4,7ff). Es wäre nicht verwunderlich, wenn als Pendant zur Siegesfeier auch in der Untergangsklage der Anteil der Frauen erheblich gewesen ist. Eine gewisse kultische Rollenverteilung im offiziellen Gottesdienst wäre damit bestätigt, die Komplementarität der Geschlechter auch im Umgang der Gemeinschaft mit ihrem Gott angedeutet.

Das Liebes- und Hochzeitslied schließlich, das sicherlich auch kultische Bedeutung gehabt hat, zeigt die israelitische Frau als gleichwertige Partnerin des Mannes. Leider haben wir nur den einen, dafür umso imposanteren Belegtext: das Hohelied³⁷. Hier endlich scheint die Balance der Geschlechter im engsten Miteinander verwirklicht.

4. Der Hauskult

Eine gewisse Komplementarität stellt aber noch keine Gleichwertigkeit dar. Carol Meyers rechnet im Gefolge von amerikanischen soziologischen Beobachtungen und Theoriebildungen damit, daß die Männer- und Frauenanteile ihrem Prestigegewicht nach annähernd ebenbürtig sein müssen, will man von einer ausgewogenen Geschlechtergemeinschaft reden³⁸. Da wir auch bei günstigster Beleuchtung in

werden. Diese Selbstbezeichnung kommt in mesopotamischen Gebeten äußerst selten vor; die Regel ist dort die Angabe der väterlichen Linie (so Mayer 1976, 46-56).

³⁶ Vgl. Jahnou 1923.

³⁷ Vgl. Pope 1977.

³⁸ Meyers 1983, 569-593; dieselbe 1988. Wichtige Studien sind für sie: Zimbalist Rosaldo, Michelle / Lamphere, Louise (eds.), *Woman, Culture, and Society*, Stanford

den hebräischen Schriften ein Defizit von weiblicher Kultbeteiligung feststellen müssen, erhebt sich die Frage, ob mindestens in der vorexilischen Zeit Frauen einen eigenen kultischen oder rituellen Bereich im eigenen Haushalt hatten, der als Ausgleich für den mangelnden Einfluß auf den transfamiliären Gottesdienst dienen konnte.

Der Nachweis von vorexilischen Hauskulten, die unter der besonderen Verantwortung der Frauen gestanden hätten, läßt sich - wie durch mehrere Kolleginnen und Kollegen auf dieser Tagung gezeigt - nur bruchstückhaft durch Indizien und Vergleiche führen.

4.1 Textlich gesehen wird durch Ex 21,6 (der Sklave wird *vor Gott* am Türpfosten des Hauses auf Dauer verpflichtet), I Sam 19,13.16 (חַרְפִּים im Hause Davids), Gen 31,19.30.34f (חַרְפִּים Labans gestohlen), Jdc 17 (חַרְפִּים einer Gutsbesitzerin), Jer 7,16-18 (Kinder, Väter, Frauen beten fremde Götter an), Jer 44,15-19 (Familiengottesdienst unter Leitung von Hausfrauen für die Himmelskönigin), Jes 65,3f (abgöttische Praktiken in Gärten, auf Steinen [?], in Gräbern und Hütten [?]) zumindest die Möglichkeit häuslicher, familiärer Gottesverehrung sichtbar. In einigen von diesen Texten hat die Hausfrau ein erstaunlich direktes Verhältnis zum häuslichen heiligen Gegenstand (so in I Sam 19; Gen 31; Jdc 17). In den beiden Jeremiatexten tritt die Mit- bzw. Hauptverantwortung der Frau für die Kultausübung hervor³⁹.

4.2 Archäologische Funde, vor allem aus der Königszeit Israels, können einiges zur Klärung beitragen. Im Wohngebiet einer Stadt verstreute Figurinen von nackten Frauen (Göttinnen)⁴⁰ oder von Kultinventar wie Räucherständen und Kleinaltären⁴¹ lassen die Vermutung zu, daß auch noch im Israel der Königszeit privat geopfert wurde⁴².

1974; Schlegel, A., *Male Dominance and Female Autonomy*, New Haven 1972; Whyte, M.K., *The Status of Women in Pre-industrial Societies*, Princeton 1978.

³⁹ Der Grad weiblicher Mitwirkung an einem möglichen vorexilisch-israelitischen Familienkult ist natürlich der uns hier angehende strittigste Punkt, vgl. Gerstenberger 1988a, 66-77.

⁴⁰ Vgl. Winter 1983; Schroer 1987.

⁴¹ Vgl. Zwickel 1990.

⁴² H. Weippert (1988), hat sehr viel Material zum Thema "Hauskult" zusammengetragen (vgl. 137f; 407ff; 447f; 628ff; 716f; leider fehlen dem gewichtigen Werk alle Register!) und sehr vorsichtig kommentiert. Sie hält eine kultische Deutung der Frauen- und Tierfigurinen (überwiegend Pferde!) nicht für gesichert, aber für möglich (631).

4.3 Parallelerscheinungen in der Umwelt Israels und in kultur- und religionsgeschichtlich vergleichbaren Stammesgesellschaften und jungen Monarchien sind ebenfalls keine direkten Beweise dafür, daß auch in Israel die Frau Möglichkeiten der Kultausübung hatte. Aber die Analogien können doch lehren, wie Frauen ihre religiösen Anliegen wahrgenommen haben. (Und Analogien sind theologisch legitim, weil Kult und Theologie in jedem Fall menschliche Konstrukte sind, welche das Absolute nicht fassen oder rein darstellen können.) Für Mesopotamien hat Judith Ochshorn⁴³ umfassende Sichtungsarbeit geleistet. Die ägyptische Beteiligung von Frauen an Riten und Kulturen stellt Emma Brunner-Traut kurz dar⁴⁴. Ethnologisches Material ist über viele Monographien verstreut. Man erfährt z.B., daß die Frauen der Hopi-Indianer Arizonas eigene Zeremonialkammern hatten, welche Männer nicht betreten durften⁴⁵. Oder daß bei den benachbarten, aber traditionell halbnomadisch lebenden Navajos wichtige Krankenheilungszeremonien in einer weiblichen und einer männlichen Variante überliefert wurden⁴⁶. Die Ndembu in Zaire dagegen feierten ihre Rituale in gegeneinander stehenden Geschlechtergruppen und auf einem sexuell polarisierten, heiligen Feld⁴⁷.

Fazit dieser sehr gerafften Erhebung: Es gibt Anzeichen dafür, daß Frauen in Altisrael einmal bedeutend aktiver am Kultleben teilgenommen bzw. es in eigener Verantwortung gestaltet haben, als heute aus den hebräischen Schriften erkennbar ist. Kultbeteiligung oder -verantwortung schließt aber Formulierung und Gebrauch von heiligen Texten mit ein. Leider sind wir über diese Textbasis von möglichen israelitischen Frauenculturen in keiner Weise informiert. Aus anderen Kulturkreisen scheinen wesentliche Sprach- und Vorstellungsverschiedenheiten zwischen männlicher und weiblicher Gottesdienstpraxis nicht bekannt geworden zu sein.

⁴³ Vgl. o. Anm. 32.

⁴⁴ Brunner-Traut ⁴1987, 50-67.

⁴⁵ Vgl. Simmons ¹1942 (⁵1963).

⁴⁶ Vgl. Wyman/Kluckhohn 1938; Wyman 1975.

⁴⁷ Vgl. Turner 1969.

5. Vorläufige Schlußfolgerungen

Der Befund unserer Nachforschungen zum Thema "weibliche Spiritualität" in Altisrael ist alles andere als eindeutig. Ausschließen können wir, daß Frauen in der vorexilischen Zeit (und später) religiös völlig abgesondert, diskriminiert und inaktiv gewesen wären. Das Fehlen von spezifisch weiblichen Anliegen und Metaphern in den Psalmen kann durch die männliche Redaktion der Texte bedingt sein. In der nachexilischen Zeit haben sich meines Erachtens zweifellos unter dem Druck der Monotheisierung und der fortschreitenden patriarchalen Orientierung die maskulinen Sichtweisen in den Vordergrund geschoben. Weibliche Glaubensäußerungen und -inhalte sind wahrscheinlich verdrängt worden. Aber diese Hinweise reichen nicht aus, die Quellenlage zu erklären. Wir haben vielmehr ständig die heutigen Ausgangspunkte, die modernen, zeitgenössisch bestimmten Standorte einzubeziehen, wollen wir die alten Texte einigermaßen richtig interpretieren. Die Gefahr, heutige Meßlaten anzulegen, liegt gerade in der feministischen Auslegung der Bibel sehr nahe.

5.1 Grundsätzlich müssen wir uns bewußt werden, daß offensichtlich die Frage nach der "Spiritualität" der Beter/Innen als ein Versuch der inneren Selbstvergewisserung⁴⁸ eine ganz moderne, die Entdeckung und Vereinzelung des Selbst voraussetzende Bemühung ist. Der große Unterschied zur Psalmensprache scheint darin zu bestehen, daß heute das "Ich" die Welt punktuell in sich absorbiert, während das "Ich" der Psalmen sich in die Außenwelt hinein entwirft und dabei im "Wir" der Gottesdienstgemeinschaft aufgehoben wird⁴⁹.

5.2 Hinter oder unter allen patriarchalen Strukturen scheint es in Israel eine transsexuelle bzw. nicht-sexistische, inklusive Kultsprache gegeben zu haben. Die Geschlechtsdifferenzen waren im kultischen Bereich voll bewußt und erheblich⁵⁰. Aber Frau und Mann waren auch im Kult, bis in die exilisch-nachexilische Gemeindeversammlung hin-

⁴⁸ Die religiöse Frauenliteratur will - völlig zu Recht - die weibliche Identität wiederentdecken, vgl. aus der Fülle der Schriften nur Halkes 1984; Iglehart 1983.

⁴⁹ Die alte, literarkritisch inspirierte Diskussion um "Ich" und "Wir" in den Psalmen müßte heute unter sozialpsychologischen Aspekten aufgenommen werden, vgl. Scharbert 1986, 297-324.

⁵⁰ Man vergleiche nur die Opfer- und Reinheitsvorschriften in Lev 1-15; dazu Milgrom 1992; Rendtorff 1985ff; Gerstenberger 1993.

ein (vgl. Neh 8,2f), einander in polarer Komplementarität zugeordnet, sie bildeten keine autonomen, konkurrierenden Entitäten. "Der Mensch" (אָדָם; אָנָשׁ; auch אִישׁ?) war im familiären Verbund *einer*, nach priesterlicher Präzisierung unterschieden in זָכָר und נְקִיבָה, männlich und weiblich (Gen 1,27).

5.3 Weil die Zusammengehörigkeit der Geschlechter Grundlage der altorientalischen Anthropologien und Kultsprachen ist, können männlich-weibliche Attributionen bis hin zu Zeugungs- und Gebärfähigkeit zwischen den Geschlechtern fluktuieren⁵¹. Frauen (so können wir konjizieren) partizipierten nach dem Beispiel von Hanna, Mirjam und Debora einmal voll an der männlichen Gebetssprache und umgekehrt Männer an der weiblichen (Ps 131?). Die Gebetsliteratur des ganzen Alten Orients läßt einen derartigen gemeinsamen Gebrauch der liturgischen Formulare vermuten⁵².

5.4 Die sexistische Aufspaltung in voneinander völlig unabhängige Geschlechtersphären und sexuell bestimmte Einzelpersonen ist eine Erfindung des modernen, patriarchal gestimmten Individualismus. Sie setzt sich folgerichtig fort in der feministischen Suche nach weiblicher Autonomie, auch in einer exklusiven Frauenkirche. Die Entwicklung zur persönlichen Selbstbestimmung ist nicht mehr rückgängig zu machen. Wie sich aus individueller Eigenständigkeit und Weltbemächtigung eine neue Gemeinschaft der Geschlechter ergeben kann, wird zur Zeit in den westlichen Demokratien in großem Maßstab schmerzlich und lustvoll erprobt⁵³. Frauen und Männer dürfen beherzt je für sich die alten, biblischen Traditionen des Kultes und des Gebets, sowie die dazugehörigen Gottesbilder aufnehmen, kritisch prüfen, verwerfen, neu interpretieren und weiterentwickeln. Das Kriegerische in den Psalmen ist ein gemeinsames Erbe, die Ausgrenzung weiblicher Schöpfungssymbolik (vgl. Ps 139,13-16) ist ein gemeinsamer Verlust.

⁵¹ Vgl. Ochshorn 1981.

⁵² Jedenfalls sind bisher noch keine gegenteiligen Entdeckungen gemacht worden, vgl. Mayer 1976; Vorländer 1975; Menzel 1981; Ochshorn 1981.

⁵³ Die Veränderung der Lebensgemeinschaften, das Scheidungsverhalten, der Drang zur eigenen Wohnung, vor allem das neue Selbstbewußtsein der Frauen und die notwendige Neubestimmung der männlichen Identität gehören in dieses Spektrum. Elisabeth Badinter nennt die Umorientierung eine "androgyn Revolution", die wahrhaft historische Dimensionen hat und deren Ausgang ungewiß ist.

LITERATUR

- Albertz, Rainer, *Persönliche Frömmigkeit und offizielle Religion*, Stuttgart 1978.
- Albertz, Rainer, *Gebet II*, TRE XII (1983) 34-42.
- Badinter, Elisabeth, *L'un est l'autre*, Paris 1986 (deutsch von Friedrich Giese, *Ich bin du*, München / Zürich 1987).
- Bird, Phyllis, *The Place of Women in the Israelite Cultus*: Miller, Patrick D., u.a., *Ancient Israelite Religion*, Philadelphia 1987, 397-419.
- Brunner-Traut, Emma, *Die alten Ägypter. Verborgenes Leben unter den Pharaonen*, Stuttgart 1987.
- Caplice, Richard J., *The Akkadian Namburbi Texts*, Los Angeles 1974.
- Crüsemann, Frank, *Studien zur Formgeschichte von Hymnus und Danklied in Israel*, 1969 (WMANT 32).
- Gerstenberger, Erhard S., *Der bittende Mensch*, 1980 (WMANT 51).
- Gerstenberger, Erhard S., *Jahwe - ein patriarchaler Gott?*, Stuttgart 1988a.
- Gerstenberger, Erhard S., *Psalms, with an Introduction to Cultic Poetry*, 1988b (FOTL XIV/1).
- Gerstenberger, Erhard S., Art. פָּלַל, ThWAT VI (1989) 606-617.
- Gerstenberger, Erhard S., *Leviticus*, 1993 (ATD 6).
- Gerstenberger, Erhard S. / Schrader, Wolfgang, *Frau und Mann*, Stuttgart 1980.
- Gottwald, Norman K., *The Tribes of Yahweh*, Maryknoll 1979.
- Gunkel, Hermann / Begrich, Joachim, *Einleitung in die Psalmen*, Göttingen 1933.
- Haag, Ernst / Hossfeldt, Frank-Lothar (Hg.), *Freude an der Weisung des Herrn*, Stuttgart 1986.
- Halkes, Catherina, *Suchen, was verlorenging*, Gütersloh 1985 (holl. Original: *Zoekend naar wat verloren ging*, Baarn 1984).
- Hallo, William W., *Individual Prayer in Sumerian*: JAOS 88 (1968) 71-89.
- Hylander, I., *Der literarische Samuel-Saul-Komplex (1Sam 1-15)*, 1932.
- Iglehart, Hallie, *Womanspirit. A Guide to Women's Wisdom*, New York 1983 (deutsch von Inge Wacker, *Weibliche Spiritualität. Traumarbeit, Meditationen und Rituale*, München 1987).
- Illich, Ivan, *Gender*, New York 1982 (deutsch von Ruth Kriss-Rettenbeck, *Genus*, Hamburg 1983).
- Jahnow, Hedwig, *Das hebräische Leichenlied*, 1923 (BZAW 36).
- Kaiser, Otto, Art. נָדַר: ThWAT V (1986) 261-274.
- Keel, Othmar, *Feinde und Gottesleugner*, 1969 (SBM 7).
- Knierim, Rolf, *Offenbarung im Alten Testament*: Wolff, H.W. (Hg.), *Probleme biblischer Theologie*, FS Gerhard von Rad, München 1971, 206-235.
- Köcher, Franz, *Die babylonisch-assyrische Medizin in Texten und Untersuchungen*, 4 Bde., Berlin 1963-1971.
- Maass, Fritz, Art. מְנַחֵם und מְנַחֵם: ThWAT I (1973) 82-94 und 373-375.
- Mayer, Werner, *Untersuchungen zur Formensprache der babylonischen 'Gebetsbeschwörungen'*, Rom 1976.

- Menzel, Brigitte, *Assyrische Tempel*, 2 Bde., Rom 1981.
- Meyers, Carol, *Procreation, Production, and Protection: Male-Female Balance in Early Israel*, JAAR 51 (1983) 569-593.
- Meyers, Carol, *Discovering Eve*, Oxford 1988.
- Milgrom, Jacob, *Leviticus 1-16*, 1992 (AncB).
- Mommer, Peter, Samuel, 1991 (WMANT 65).
- Moore, Henriette L., *Feminism and Anthropology*, Minneapolis 1988, (deutsch von Sieglinde Denzel und Susanne Naumann, *Mensch und Frau sein*, Gütersloh 1990).
- Ochshorn, Judith, *The Female Experience and the Nature of the Divine*, Bloomington 1981.
- Poethig, E.B. (= she), *The Victory Song Tradition of the Women of Israel*, Diss. Union Theological Seminary, New York 1985.
- Pope, Marvin, *Song of Songs*, New York 1977.
- Rendtorff, Rolf, *Leviticus*, 1985ff (BK III).
- Reventlow, Henning Graf, *Gebet im Alten Testament*, Stuttgart 1986.
- Richter, Horst Eberhard, *Der Gotteskomplex*, Hamburg 1979.
- Scharbert, Josef, *Das "Wir" in den Psalmen*, in: E. Haag u.a. (Hg.), *Freude an der Weisung des Herrn*, Stuttgart 1986, 297-324.
- Schroer, Silvia, *In Israel gab es Bilder*, 1987 (OBO 74).
- Simmons Leo W., *Sun Chief, Autobiography of a Hopi Indian*, New Haven [1942] (51963).
- Trible, Phyllis, *God and the Rhetoric of Sexuality*, Philadelphia 1978.
- Trible, Phyllis, *Texts of Terror*, Philadelphia 1984 (deutsch von Marianne Reppekus, *Mein Gott, warum hast du mich vergessen*, Gütersloh 1987).
- Turner, Victor W., *The Ritual Prozess*, Chicago 1969.
- Vorländer, Hermann, *Mein Gott*, 1975 (AOAT 23).
- Watts, James W., *Psalm and Story*, 1992 (JSOT.S 139) 19-40.
- Weippert, Helga, *Palästina in vorhellinistischer Zeit*, München 1988 (*Handbuch der Archäologie* II/1).
- Wendel, Adolf, *Das freie Laiengebet im vorexilischen Israel*, Leipzig 1931.
- Winter, Urs, *Frau und Göttin*, 1983 (OBO 53).
- Wyman, Leland C., *The Mountainway of the Navajo with a Myth of the Female Branch*, Tucson 1975.
- Wyman Leland C. / Kluckhohn, Clyde, *Navaho Classification of Their Song Ceremonials*, Menasha 1938.
- Zwicker, Wolfgang, *Räucher kult und Räuchergeräte*, 1990 (OBO 97).

**"WAS ANDERS IST GOTT FÜR DEN MENSCHEN,
WENN NICHT SEIN VATER UND SEINE MUTTER? " ¹
ZU EINER DOPPELMETAPHER
DER RELIGIÖSEN SPRACHE**

HANS-WINFRIED JÜNGLING, *Frankfurt a.M.*

Religionswissenschaft und alttestamentliche Forschung lassen den Religionen des alten Orients und deren Polytheismus heute sehr viel mehr Gerechtigkeit widerfahren als zu den Zeiten, in denen die Herrlichkeitsschilderung eines Gottes in der babylonischen Gebetsbeschwörung als "äußerliche(s) Mittel schmeichlerischer Überredung" charakterisiert wurde². Besonders religiöse Konzeptionen des Alten Ägypten haben durch die Arbeiten von Erik Hornung³ und Jan Assmann⁴ neue sachgemäße Interpretationen gefunden. Die zahlreichen Göttinnen und Götter irritieren heute weniger, weil die Pluralität der Gottheiten für das folgende Verständnis offen ist: Die altorientalischen Religionen vergegenwärtigen das Göttliche als solches durch eine Fülle weiblicher und männlicher Gestalten. Nur die Fülle der Gestalten im Rahmen des Pantheons ist annähernd in der Lage, das Göttliche überhaupt den Menschen nahezubringen⁵.

Von einem anderen Gesichtswinkel aus gesehen gilt aber dieses: So sehr die Religionen Mesopotamiens und Ägyptens von der Fülle der göttlichen Gestalten im Pantheon leben, so sehr sie in der reichen Ausgestaltung und Auffächerung des Pantheons die Totalität der

¹ Jansen-Winkeln 1985, 50.

² Gunkel/Begrich ²1966, 213.

³ Hornung 1973; ders. 1980; ders. 1983.

⁴ Assmann 1977; ders. 1979; ders. 1980; ders. 1983a; ders. 1984; Brunner 1982.

⁵ Vgl. dazu Lohfink 1977, bes. 131-134.138-141.

Wirklichkeit abbilden und vergegenwärtigen, - der religiöse Vollzug im Gebet und im Ritus kennt noch eine andere Weise der Vergewisserung des Ganzen der Wirklichkeit, das als das Göttliche erfaßt wird. Damit ist das Phänomen angesprochen, dem Max Müller den Namen "Henotheismus" gegeben hat und der einen Monotheismus des Affektes und der Stimmung bezeichnet⁶. Auf eine Besonderheit solch henotheistischer Vergewisserung des Göttlichen sei im folgenden noch einmal aufmerksam gemacht: Das Göttliche erscheint in Zügen von Mann und Frau zugleich. Damit nehme ich auf etwas breiterer Basis den Faden dort auf, wo ihn Mark S. Smith, Marjo Christina Annette Korpel und ich selbst vor nicht allzu langer Zeit ihn liegen gelassen haben⁷. Der Blick sei zunächst auf Sachverhalte im mesopotamischen Bereich gelenkt.

1. Die "Herrlichkeitsschilderung" der akkadischen Gebetsbeschwörung als Vergegenwärtigung der Fülle des Göttlichen⁸

Als ein eindrucksvolles Beispiel diene ein Gebet an Marduk:

Beschwörung. Marduk, großer Herr, allererster von Himmel und Erde,
Wortführer der ganzen Welt, der alles weiß!

Barmherziger Gott, der das Gebet erhört,
das Flehen annimmt, das Leben der Menschen schützt, Himmel und Erde
festhält!

König von tiefer Einsicht, der es liebt, zum Leben zu erwecken,
Herr der Quelltiefe und der Meere, der dem *Kampf ein Ende bereitet*,
der Überfluß bringt (und) das Korn für die sich mehrenden Menschen sprießen
läßt!

Marduk, großer Herr, höchster der Götter, der nicht seinesgleichen hat;
prächtiger Gott, der für die Krone der Gottheit herrlich geschaffen ist:
das Licht der Weltufer, der Hirte der Menschen bist du!

Ohne dich können Himmel und Erde nicht *ihre Schönheit erlangen*;
ohne dich bietet Sin, die Sichel des Himmels, den Menschen kein Zeichen dar.

⁶ Vgl. dazu Hartmann 1980, 78f.

⁷ Vgl. Smith 1990, 97-103; Korpel 1990, 235-243; Jüngling 1991, 91-95. Vgl. auch Mettinger 1988, 204-207.

⁸ Vgl. zum Gattungselement "Herrlichkeitsschilderung" in der Gebetsbeschwörung Mayer 1976, 39-45.

Ohne dich spricht Schamasch kein Recht;
 ohne dich wird eine Entscheidung nicht gefällt, dem Lande nicht *gegeben*.
 Ohne dich kann die Heiligtümer von Gott und Göttin kein Gott in Ordnung halten;
 ohne dich veranstalten die weisen Götter kein Fest.
 Ohne dich veranlaßt Schamasch, der Richter, im Leibe des (Opfer-)Schafes nicht, daß die (Darm-)Schlingen vollständig sind, die Lunge in Ordnung ist;
 ohne dich kann der Opferschauer nicht in rechter Weise seine Hand anlegen.
 Ohne dich legt der Beschwörungspriester nicht die Hand an den Kranken;
 ohne dich gehen Beschwörer, *Ekstatiker* und Schlangenbeschwörer nicht die Straße entlang.
 Ohne dich werden sie aus Not und Unglück nicht herausgeführt;
 ohne dich werden Waise (und) Witwe nicht betreut.

Es rufen dich an, Herr, die Waise (und) die Witwe;
 den entbehrenden Witwer beschenkst du mit einer Gattin;
 erbarmst du dich doch ihrer
 Es rufen dich an der Starke, der Hörige und der Reiche, täglich ...;
 alle Länder rufen dich an, Marduk!⁹

Die das Gebet eröffnende Herrlichkeitsschilderung vergegenwärtigt Marduk als die allumfassende Gottheit schlechthin. Andere Gottheiten sind präsent, ihre Existenz und ihr Wirken werden behauptet - aber sie sind in ihrem Wirken von der überragenden und unvergleichlichen Macht und Gegenwart Marduks abhängig. So sehr sich in der Herrlichkeitsschilderung die Hierarchie in der Götterwelt manifestiert, in der selbst sich politisch-gesellschaftliche Rangordnungen reflektieren, wird darüber hinaus in ihr Marduks Herrlichkeit als die Herrlichkeit der Gottheit überhaupt zur Sprache gebracht. In ihr vergewissert sich der betende Mensch, vor dem Göttlichen als der Totalität der Wirklichkeit zu sein.

Als eine Sonderform der Totalität der Wirklichkeit erscheint im Rahmen der Herrlichkeitsschilderung die Zuschreibung von weiblichen und männlichen Attributen und Eigenschaften an die Gottheit.

⁹ SAHG 306-308; Seux 1976, 449-451.

2. Die Gottheit als Vater und Mutter in akkadischen Texten

Im Rahmen der Herrlichkeitsschilderung eines Gebetes, das wie das eben angeführte zu einem Ritual gehört, das Leiden aller Art abhelfen will¹⁰, finden sich die folgenden Zeilen:

...
Alleinherrscher der Anunnaku, der die Igigu ordnend überwacht,
weiser, Erstgeborener des Enanki, der die Menschen in aller Welt geschaffen
hat:

Du bist der Herr, bist, wie die Menschen sagen, gleich Vater und Mutter
(attama kīma a-bi u umme ina pī nišī tabašši);
du erleuchtest hell ihr Dunkel wie Schamasch.

Dem Entrechteten und Mißhandelten schaffst du täglich (wahrhafte)
Gerechtigkeit,
verhilfst der Waise und der Witwe zu dem Ihren ... den Schlaflosen¹¹.

In der auf allen Registern spielenden hymnischen Vergegenwärtigung des Gottes Marduk, in der auch seine Zorngewalt zur Sprache kommt, fällt die Aussage besonders auf, die ihn als Vater und Mutter zugleich herausstellt. Sie betont nach der Darstellung der überragenden Größe, Macht und Überlegenheit des Gottes seine Nähe zu den Menschen. Daß der mächtige Gott "wie Vater und Mutter ist", wird in dem Hymnus als eine Tatsache behauptet, die im Munde der Menschen die Runde macht. Marduk als Vater und Mutter zugleich - das ist nach der Zeile dieses Gebets geradezu religiös-geistiges Gemeingut der Menschen.

Es kommt hier darauf an, daß durch die Verwendung der Substantive "Vater" und "Mutter" eindeutig einer Gottheit, in diesem Fall einem Gott, frauliche *und* männliche Züge zugeschrieben werden. Denn es ist äußerst schwierig, männliche und frauliche Attribute zu definieren, sofern sie dem Bereich des "gender" angehören. Z.B. können moralische Qualitäten wie Barmherzigkeit, Liebe usw. nicht geschlechtsspezifisch auf Frau oder Mann verteilt werden.

Der Fall der Göttin Ishtar ist allerdings sehr klar: Sie ist als Göttin eine Frau, ja geradezu die Frau katexochen, aber sie trägt auch männ-

¹⁰ Vgl. dazu von Soden in SAHG 396f.

¹¹ SAHG 303f; Seux 1976, 444f. Der Text weist größere Lücken auf; bei Seux sind diese ausgefüllt! Vgl. CAD I, 69.

liche Züge¹². So stellt sich Ishtar (?) in einem neuassyrischen Orakel als "Vater und Mutter" vor:

anāku AD-ka AMA-ka

"Ich (Ishtar) bin dein Vater (und) deine Mutter"¹³.

Bemerkenswert ist es, wenn einer Göttin die Eigenschaft des Vaters zugeschrieben wird:

Nana (= in Uruk verehrte Göttin), deren Vergebung süß ist wie das eines barmherzigen Vaters

(*dNanā ... ša kīma AD rēmēnī nashuršu tāb*)¹⁴.

In einem weiteren Gebet an Marduk begegnet die folgende Formulierung:

Die große Sünde, die ich von meiner Jugend an begangen habe,

laß zu nichts zergehen, siebenmal tilge sie!

Dein Herz möge sich wie das des Vaters, der mich zeugte,

und das der Mutter, die mich gebär, mir wie vordem wieder zukehren!

(*libaka kīma a-bi ālitiya u ummi ālitiya ana ašrišu litra*)

Kriegerischer Marduk, erhalte mich am Leben, dann will ich dir Huldigungen darbringen!¹⁵

An diesem Text sind einige Besonderheiten zu notieren. Zuerst fällt die Stellung des Vergleichs des Herzens des Gottes mit denen des Vaters und der Mutter auf. Der Vergleich mit Vater und Mutter findet sich nicht mehr in der hymnischen Einleitung des Gebetes. Gleichwohl hätte er dort untergebracht werden können. Die angesprochenen Motive führen in seine Nähe:

¹² Die männlichen Attribute für die weibliche Gottheit Inanna/Ishtar hat analysiert und interpretiert Groneberg 1987.

¹³ CAD I, 69, sub voce *abu* "Vater". Der von Weippert 1985, 61.62, erwähnte Text "Ich bin dein Vater, deine Mutter" (K 12033 + f 8* < III 27' >) dürfte mit dem eben genannten identisch sein: Die Fundstelle lautet im CAD: Langdon Tammuz pl. 3 r. I 20 (NA oracles). Der Zusammenhang ist fragmentarisch. Die Gottheit, die von sich spricht, ist namentlich nicht bekannt.

¹⁴ CAD I, 69. Zur weniger das Augenmerk auf sich ziehenden, weil auf einen Gott bezogenen Formulierung "wie das eines barmherzigen Vaters" in einem Gebet an Marduk vgl. a.a.O. und Seux 1976, 173: "< Marduk ... même en ta fureur tu peux > venir à l'aide, < ... comme celle d'un père est > ta < misé > ricorde." - Und Anm. 15: "*re-mu-uk*. CT 44, no. 21.1.3 et 5: *kī-ma a-bi-re-mi* 'comme un père de miséricorde'".

¹⁵ SAHG 300; Seux 1976, 172; CAD I, 69.

Beschwörung, Kriegerischer Marduk, dessen Zürnen ein Flutsturm ist,
dessen Besänftigtwerden (aber) ein barmherziger Vater!

...
Marduk, großer Herr, barmherziger Gott!¹⁶

Statt in der eröffnenden Vergegenwärtigung der Gottheit findet sich der Vergleich des Herzens des Gottes Marduk mit denen des Vaters und der Mutter also am Ende des Gebetes.

Der zweite auffällige Tatbestand besteht im folgenden: Der Vergleich bildet *nicht den absoluten Schluß* des Gebets, das ausdrücklich als Gebetsbeschwörung bezeichnet wird. Der Gattung "Gebetsbeschwörung" entsprechend folgt auf den Vergleich mit Vater und Mutter noch eine Anrede des Gottes und eine Bitte, die in das abschließende Versprechen übergeht:

Kriegerischer Marduk, erhalte mich am Leben, dann will ich dir Huldigungen darbringen!

Dieser Schluß entspricht ganz dem Formschema der Gebetsbeschwörung¹⁷.

Die Gattung "Gebetsbeschwörung" in diesem Gebet wird aber spätestens gesprengt durch den unmittelbar in der Nähe des Schlusses stehenden Vergleich des Gottes mit Vater und Mutter. Denn die Zeilen

Dein Herz möge sich wie das des Vaters, der mich zeugte,
und das der Mutter, die mich gebar, mir wie vordem wieder zukehren

greifen die Schlußformel der Gattung der "Herzberuhigungsklagen" auf¹⁸. Diese *Schlußformel* ganz ebenso wie die ihr im Gebet unmittelbar vorausgehende *Litanei*

Meine Sünde tilge, meine Sünde löse!
Kriegerischer Marduk, meine Sünde tilge, meine Sünde löse!
Große Herrin Eru'a, meine Sünde tilge!
Guter Sohn Nabu, tilge meine Sünde!
Große Herrin Taschmetu, tilge meine Sünde!
Kriegerischer Nergal, tilge meine Sünde!
Ihr Götter, die ihr beim Himmelsgott wohnt, tilgt meine Sünde!

¹⁶ SAHG 298f; Seux 1976, 169f.

¹⁷ Vgl. dazu Mayer 1976, 35ff.

¹⁸ Zur Gattung "Herzberuhigungsklage" vgl. die umfassende Bearbeitung durch Maul 1988.

Die große Sünde, die ich von meiner Jugend an begangen habe,
laß sie zu nichts zergehen, siebenmal tilge sie!¹⁹

sind typische Kennzeichen der Gattung "Herzberuhigungsklage" (*eršahunga*-Gebete)²⁰. Dennoch ist schon hier festzustellen: Die in der Gebetsbeschwörung an Marduk vorkommende Schlußformel ist gegenüber ihren Belegen in den "Herzberuhigungsklagen" charakteristisch abgewandelt: Der Vater steht an erster Stelle, also vor der Mutter. Ferner wird die in den Herzberuhigungsklagen zweifach genannte Mutter hier nur einmal erwähnt²¹. Trotz dieser Unterschiede ist die Nähe des Gebetes an Marduk zu den Herzberuhigungsklagen nicht zu übersehen.

3. Die Schlußformel in den sumerischen "Herzberuhigungsklagen" - (*eršahunga*-Gebete)

Da die Gattung der Herzberuhigungsklagen vor allem durch Texte aus neuassyrischer und noch späterer Zeit repräsentiert wird, konnte der Eindruck entstehen, daß diese Gattung überhaupt erst im ausgehenden zweiten Jahrtausend entstanden war. "Die Hinwendung des Blicks auf das Problem von Sünde und Leid, das in den *Eršahunga*-Gebeten eine große Rolle spielt, ist nach A. Falkenstein in der Zeit nach 1500 v.Chr. 'aus einer einheitlichen Wurzel, der gemeinsamen babylonischen Religionsauffassung erwachsen'"²². Gegen eine derart späte Ansetzung der *eršahunga*-Gebete sprechen zwei Tatbestände: Zum

¹⁹ SAHG 300; Seux 1976, 172.

²⁰ Zum Verhältnis dieses akkadischen Textes (King BMS n11 = SAHG 298-300) zu der Gattung der *eršahunga*-Gebete vgl. Maul 1988, 16. Er rechnet mit der Beeinflussung des Gebets an Marduk durch die sumerischen *eršahunga*-Gebete. Vgl. auch Mayer 1976, 233, Anm. 20. Seux hat das Gebet unter die Bußgebete eingeordnet und mit den *eršahunga*-Gebeten zusammengestellt; vgl. Vorbemerkung zum Text S.169. Zur Stelle SAHG 300 vgl. auch Mayer 1976, 241, Anm. 32. Dort der Hinweis, daß die Wendung aus der Formensprache der sumerischen Gebete übernommen sei. Sie sei zuerst belegt in sumerischen "Gottesbriefen", dann bilde sie in erweiterter Form die Schlußformel der *eršahunga*-Gebete. Zum Verhältnis der neusumerischen Gottesbriefe zu den *eršahunga*-Gebeten vgl. unten. Mayer 1976, 366, bietet einen weiteren fragmentarischen Beleg: *ki-ma abi (AD) a-lid-di <...> ki-ma ummi (AMA) SA <...>*.

²¹ Auf die Umstellung von Vater und Mutter in dem Gebet King BMS n11 (= SAHG 298-300) gegenüber der in den *eršahunga*-Gebeten üblichen Reihenfolge hat Maul 1976, 16, aufmerksam gemacht.

²² So die Zusammenfassung der Begründung der Position bei Maul 1988, 8f.

einen ist der in diesen Texten eine tragende Rolle spielende Begriff der Sünde bereits in altbabylonischen Gebeten bezeugt. Zum andern: Parallelen zwischen neusumerischen Gottesbriefen und den *eršahunga*-Gebeten haben zunächst darauf schließen lassen, daß die Gattung "Herzberuhigungsklage" schon in altbabylonischer Zeit entstanden sind. Auch wenn sich die von W.W. Hallo vorgetragene These, die Herzberuhigungsklagen hätten sich direkt aus den neusumerischen Gottesbriefen entwickelt, nicht halten läßt, so legen doch weitere altbabylonische Paralleltexte zu den in den *eršahunga*-Gebeten vorkommenden Gattungselementen die Vermutung nahe, daß die Gattung der *eršahunga*-Gebete bereits in altbabylonischer Zeit existierte²³. Dennoch dürfte der Großteil der aus Ninive bekannten *eršahunga*-Gebete erst in nachaltbabylonischer Zeit entstanden sein. Sie sind im Soziolekt der Frauen, dem *emesal*, abgefaßt. Aber das Sumerische der *eršahunga*-Gebete zeigt eine Beeinflussung durch Strukturen der akkadischen Sprache²⁴.

Einige Bemerkungen zu der Schlußformel der aus der ersten Hälfte des 1. Jahrtausends stammenden *eršahunga*-Gebete²⁵. Die Formel lautet

Dein Herz möge wie das Herz einer leiblichen Mutter für mich an seinen Platz zurückkehren (d.h. sich beruhigen)!

Wie eine leibliche Mutter, ein leiblicher Vater, möge es für mich an seinen Platz zurückkehren!²⁶

²³ Es gibt wohl keinen direkten Weg von den sumerischen "Gottesbriefen" zu den *eršahunga*-Gebeten zu führen. Vielmehr scheinen die beiden Gattungen unabhängig von einander zu sein. Vgl. dazu Maul 1988, 10 Anm. 25: "Mit BM 29632 ist die von W.W. Hallo in JAOS 88, 80ff dargelegte Vermutung, daß sich die Gattung der *eršahunga*-Gebete aus den neusumerischen Gottesbriefen entwickelt habe, wiederlegt." Vgl. Cohen 1981, 35.

²⁴ Zur Sprache der *eršahunga*-Gebete vgl. Maul 1988, 2-8. Speziell zum Soziolekt *emesal* S.2 Anm 4. Zur Funktion der "Frauensprache" und vor allem auch ihrer Verwendung durch Männer/Priester vgl. vorläufig Jüngling 1991, 88 mit Anm. 17.

²⁵ Vgl. dazu Maul 1988, 8-10.24f.

²⁶ Der sumerische Text lautet:

šà-zu šà-ama-tu-ud-da-gim ki-bi-še ħama-gi4-gi4
ama-tu-ud-da a-a-tu-ud-da-gim ki-bi-še ħa-ma-gi4-gi4

Der akkadische Wortlaut:

libbaka/ki kīma libbi ummi ālitti ana ašrišu litūr(a)
kīma ummi ālitti (u) abi ālidi ana ašrišu litūr(a).

In dem von Stefan M. Maul bearbeiteten und erstellten Textkorpus finden sich 35 Belege für diese Formel. Dabei sind allerdings auch Belege mitgezählt, die einerseits ergänzt andererseits nur in einem ganz fragmentarischen Zusammenhang erhalten sind²⁷.

²⁷ Es sind die folgenden Stellen:

An Götter: Nr. 1-23:

- (1) *ešh* 1-2, Zeile 38-39: an Anu. - Maul (in der gesamten Anmerkung: 1988) 79; Seux (in der gesamten Anmerkung: 1976) 159
- (2) Kar n 9+, Rs. 9f.11f: an Enlil. - Maul 85; (vgl. Cohen 1981, 30, Nr. 29, Zeile 28-29)
- (3) *ešh* 3, Zeile 27f.29f: Enlil. - Maul 93; Seux 149
- (4) *ešh* 4-6, Zeilen 49-50: Enlil. - Maul 102; Seux 147
- (5) *ešh* 9, Zeilen 44f: Enlil. - Maul 116; Seux 152
- (6) *ešh* 12, Zeilen Rs 9-10: Enki/Ea. - Maul 131
- (7) *ešh* 14-16, Zeilen x+7.x+8: Utu (Schamasch). - Maul 138 (vgl. Cohen 1981, 33f)
- (8) *ešh* 17, Zeilen Rs 1-2: Utu/Schamasch. - Maul 141
- (9) *ešh* 18, Zeilen 51-52: Ischkur/Adad. - Maul 145
- (10) *ešh* 19-20, Zeilen 57-58: Ischkur/Adad. - Maul 154
- (11) SBH n.30, Zeilen 29-30: Marduk. - Maul 169; Seux 154
- (12) *ešh* 26, Zeilen Rs 13-14: Marduk. - Maul 176
- (13) *ešh* 30, Zeilen Rs 1-2: Martu/Amurru. - Maul 183
- (14) *ešh* 31, Zeilen Rs 15-16: Ninurta. - Maul 186
- (15) *ešh* 34a.b, Zeile 38: Nergal. - Maul 198
- (16) *ešh* 36, Zeilen 7-8: Nuska. - Maul 205
- (17) SBH n.30, Zeilen 32-33: Richtergott Dikud/Ma(n)danu. - Maul 210; Seux 157
- (18) *ešh* 38-42: Zeilen 22'-23': Gott des Menschen. - Maul 223; Seux 145
- (19) IV R² 10, Zeilen 50-51: jeden beliebigen Gott. - Maul 243; Seux 143; SAHG 228
- (20) *ešh* 48, Zeilen Rs 1'-2': Fragment eines Gebets an einen Gott. - Maul 250
- (21) *ešh* 58, Zeilen Rs 14'-15': Fragment: ein Gott. - Maul 268
- (22) *ešh* 62, Zeilen 7'-8': Fragment: ein Gott. - Maul 273
- (23) *ešh* 64-66, Zeilen 8'-9': Fragment: ein Gott. - Maul 276

An Göttinnen: Nr. 24-35:

- (24) *ešh* 69, Zeilen Rs 11'-12': Innin/Ishtar. - Maul 281
- (25) *ešh* 70-71, Zeilen 18'-19': Innin/Ishtar. - Maul 285
- (26) *ešh* 73, Zeile 22 (ergänzt): Innin/Ishtar. - Maul 292f (vgl. Seux 161!)
- (27) *ešh* 74-75, Zeilen 36-37: Aja. - Maul 299; Seux 166
- (28) LKA 21, Zeilen Rs 4'-6'f: Nanumgal(Nungal)/ Manukal. - Maul 305
- (29) *ešh* 81, Zeilen 15-16; Fragment: eine Göttin. - Maul 322
- (30) *ešh* 97, Zeilen Rs 6'-7': Fragment: eine Göttin. - Maul 341
- (31) *ešh* 99, Zeilen Rs 6'-7': Fragment: eine Göttin. - Maul 343
- (32) *ešh* 101, Zeilen 5'-6': Fragment: eine Göttin. - Maul 347
- (33) *ešh* 102, Zeilen Rs 1'-2': Fragment: eine Göttin. - Maul 348
- (34) *ešh* 103, Zeilen Rs. 3'-4': Fragment: eine Göttin. - Maul 349
- (35) *ešh* 104, Zeilen Rs 4'-5': Fragment: eine Göttin. - Maul 351

Dieser Beleg erscheint als indikativisch in der Übersetzung von Maul:
 Dein Herz ist (?) wie eine leibliche Mutter (??) an seinen Platz zurückgekehrt.
 Wie eine leibliche Mutter (?), ein leiblicher Vater (ist? es an seinen) Platz
 (zurückgekehrt).

Die Formel begegnet 23-mal in einem Gebet, das an einen Gott gerichtet ist. Folgende Götter sind die Adressaten der formelhaften Bitte: Mit vier Belegen ist Enlil am häufigsten der Adressat des Gebetes (Nr.2-5). Zweimal gilt den Göttern Utu/Schamasch (Nr.7-8), Ischkur/Adad (Nr.9-10) und Marduk (Nr.11-12) die Gebetsformel. Jeweils einmal sind die Götter Anu (Nr.1), Enki/Ea (Nr.6), Martu/Amurru (Nr.13), Ninurta (Nr.14), Nergal (Nr.15), Nuska (Nr.16), der Richtergott Dikud/Ma(n)danu (Nr.17) angeredet. Einmal ist der persönliche Gott eines Menschen der Adressat (Nr.18). Auch das Gebet an jeden beliebigen Gott schließt mit dieser Formel (Nr.19). Vier Stellen finden sich in ganz fragmentarischem Kontext. Bei ihnen ist nur klar, daß es sich um Götter handelt (Nr.20-23).

Die Belege für Göttinnen sind geringer an Zahl: nämlich 12. Dreimal ist Innin/Ishtar die Adressatin des Gebets (Nr.24-26). Je einmal die Göttin Aja (Nr.27) und die Göttin Manungal. In sieben Fällen ist der Zusammenhang fragmentarisch. Es ist nur klar, daß es sich um eine Göttin handelt.

Die Mehrzahl der Belege für die Formel ist auf Götter bezogen. Deshalb erscheint die Formel in besonderer Weise interessant. Sie appelliert nicht nur an erster Stelle an die Emotionalität der Mutter, über die auch der Gott verfügt, sondern die tiefe Bindung zwischen Mutter und Kind wird gleich zweimal als Motivation für die Aufhebung der Entfremdung zwischen Gott und Beter verwendet. Diese Hervorhebung des Fraulichen ist bei den Gebeten an Götter bemerkenswert.

In den Gebeten an Göttinnen ist die Hervorhebung der Mütterlichkeit dagegen nicht so auffällig, wenn auch natürlich der Verweis auf den Vater, der aber wie auch sonst erst an zweiter Stelle folgt und im Ganzen als untergeordnet erscheint, hier das Besondere darstellt.

Das Bild ändert sich auch nicht, wenn die altbabylonischen Belege für die Formel berücksichtigt werden. Auch hier besteht der Vorrang des Weiblichen. Die Formel in den Gebeten an die Götter Asarluchi, Martu und Utu lautet:

Von diesen Belegen sind 9 auch bei Seux gegeben: Nr.1 (= S.159), Nr.3 (= S.149), Nr.4 (= S.147), Nr.5 (= S.152), Nr.11 (= S.154), Nr.17 (= S.157), Nr.18 (= S.145), Nr.19 (= S.143) und Nr.27 (= S.166). In SAHG ist lediglich Nr.19 geboten!

Like the heart of a mother may your heart < return to its place for me >!
 Like a mother and a father < may you return to me >!²⁸

Die Mutter ist zuerst genannt und sie wird zweimal genannt. An zweiter Stelle ist der Vater genannt. Den "Sitz im Leben" der Erschöpfung-Gebete hat Maul so zu bestimmen gesucht:

"*erschöpfung* wurden - den zur Verfügung stehenden Quellen zufolge - selten oder nie als für sich allein stehende Gebete rezipiert. Der Vortrag von *erschöpfung*-Gebeten ist nur im Rahmen umfassender Rituale vorgeschrieben, in denen auch andere Gebete zu rezitieren sowie zahlreiche Opfer und rituelle Handlungen durchzuführen waren... Nichts weist darauf hin, daß *erschöpfung* von Privatpersonen gebetet wurden... In zwei unterschiedlichen Arten von Ritualen wurden *erschöpfung* gebetet: 1. In Ritualen, die ihren 'Sitz im Leben' im Götterkult haben; 2. in apotropäischen Ritualen... Die Mittlerfunktion, die das 'Individuum' König zwischen Gott und Land einnimmt, ist der Schlüssel zu dem scheinbaren Widerspruch, daß Individualgebete (*erschöpfung*) Eingang in Rituale fanden, die ihren 'Sitz im Leben' im öffentlich-politischen Bereich haben. Sicherlich wurde in der Bibliothek des Assurbanipal die große Sammlung der *erschöpfung*-Gebete zusammengestellt, damit die... Rituale durchgeführt werden konnten. Der ursprüngliche 'Sitz im Leben' der *erschöpfung*-Gebete ist aber nicht das Königsritual, denn die *erschöpfung* sind sicher nicht, wie etwa die Gebete der Serie *bīt rimki* für den König formuliert worden. Die Klage- und Bittabschnitte der *erschöpfung* sind so allgemein gehalten, daß sie von jedem (bzw. für jedes) Individuum gesprochen werden können. Der Beter bezeichnet sich häufig als 'ich, dein (= des Gottes) Diener', während der König in keinem *erschöpfung* erwähnt ist. Die *erschöpfung*-Gebete sind textimmanent betrachtet Individualgebete, die von Hause aus weder in den (öffentlichen) Götterkult, noch in Königsrituale gehören. Vermutlich dienten die *erschöpfung*-Gebete ursprünglich der Bewältigung persönlichen Leides. Eine 'private' Verwendung der *erschöpfung*-Gebete läßt sich jedoch nicht nachweisen"²⁹.

²⁸ Die Belege sind bei Cohen 1981, 29-35 besprochen: (1) Gebet an Asarluchi: *eršemma* Nr. 29, 29-32 (vgl. Maul 1988, 82-89, bes. 86); - (2) Gebet an Martu: PBS 10/2 Nr.3 (bearbeitet von E. Bergmann, ZA 57 [1965] 33-42) 32f; - (3) Gebet an Utu: VAS 2 Nr.72, 33-35 (Bearbeitung). In dem zuletzt genannten Gebet wird der Sonnengott ausser in der Schlussformel noch zweimal im Korpus des Gebets, chiasmatisch gefügt, als Vater und Mutter, angedet:

You are my father! You are my mother!
 You are my mother! You are my father!
 (Zeilen 12-13: Cohen 1981, 34.)

Als weitere altbabylonische Belege für die Schlussformel sind das von W.W. Hallo als Vorläufer der späteren *erschöpfung*-Gebete apostrophierte Fragment L 1493 (vgl. JCS 24 [1971] 40) und der von P. Michalowski, On the Early History of the Erschöpfung Prayer: JCS 39 [1987] 37-48 bearbeitete Text zu werten. Zu beiden zuletzt genannten Belegen vgl. Maul 1988, 10; zum Fragment L 1493 siehe Cohen 1981, 33.

²⁹ Maul 1988, 26-29. Vgl. auch Cohen 1981, 32: "In contrast to the communal hymns in the corpus of the gala-Priest, the *erschöpfung*... seems to have been a private prayer." Allerdings ist zu sagen, daß die *erschöpfung*-Gebete im Rahmen von Ritualen zu

4. Zwei sumerische Gebete des offiziellen Kultes

Die aus neuassyrischer Zeit stammenden *eršahunga*-Gebete wurden im offiziellen Kult verwendet, obwohl sie vielleicht ursprünglich einmal als "private" Gebete benutzt worden sind. Zwei Belege sind noch anzuführen, die beide dem offiziellen Kult angehören.

In der jüngeren wissenschaftlichen Literatur ist mehrfach auf einen Passus in der Tempelbauhymne Gudeas von Lagasch hingewiesen worden. Die Stadtgöttin Gatumdu wird so angesprochen:

Ich habe keine Mutter - meine Mutter bist,
ich habe keinen Vater - mein Vater bist du,
meinen Samen hast du empfangen, hast mich im Heiligtum geboren:
Gatumdu, dein reiner Name ist süß!³⁰

Da im Hymnus direkt eine Göttin angeredet ist, ist die Vorordnung der Mutter vor den Vater nicht verwunderlich. Nach der Nennung des Vaters kehrt der Text zur Vorstellung der Göttin als Mutter zurück.

Eine große Zeitspanne liegt zwischen diesem aus neusumerischer Zeit stammenden Text und dem aus nachaltbabylonischer, vielleicht erst aus neuassyrischer Zeit stammenden Handerhebungsgebet für den Mondgott Nanna:

Mutterschoß, der alles gebiert, der unter den Menschen auf hohem Sitz thront,
gnädiger Vater, der das Leben des ganzen Landes in seine Hand genommen hat.³¹

Das Gebet ist im Soziolekt der Frauen, dem *emesal*, abgefaßt, obwohl es nicht für den Vortrag von Priesterinnen bestimmt war. Bei dem Gebet handelt es sich um ein öffentliches Gebet³². In unserem Zusammenhang ist erneut wichtig, daß die Anrede des Mondgottes als Mutter und Vater ganz ebenso wie viele Prädikationen des Gebetes die Hoheit und Unüberbietbarkeit des Gottes Nanna dartun.

sprechen - nicht zu singen! - waren, die von dem Klagepriester (*kalû*, sum.: *gala*) durchzuführen waren. Auch oblag ihm selbst die Rezitation eines oder mehrerer *eršahungas*, nachdem er zuvor ein Balag und ein *eršemma* gesungen hatte: Maul 1988, 27.

³⁰ SAHG 140. Zu diesem Text vgl. Weippert 1985, 72f, und Hallo 1987, 48. - Der Passus ist zitiert worden von Keel 1989, 91; Ohler 1990, 287; Smith 1990, 99.

³¹ SAHG 223. Vgl. auch den im Anm. 28 zitierten Passus aus dem Korpus des Gebets an Utu (Cohen 1981, 34).

³² Vgl. dazu die Bemerkungen Falkensteins in SAHG 379.

Nach den zitierten Zeilen lautet die Fortsetzung des Gebetes:

Herr, deine Göttlichkeit ist wie der ferne Himmel, das weite Meer voll des Schreckens.

Der das Land geschaffen, die Heiligtümer gegründet, sie mit Namen benannt hat,

der *Vater*, der die Götter und Menschen gezeugt, der auf einem Hochsitz thront, die Opfergaben festsetzt,

...

der vom Grunde des Himmels bis zur Höhe des Himmels zieht,

der die Himmelstür öffnet, der allen Menschen Licht spendet.

Mein Vater, alle Geschöpfe freuen sich, wenn sie dich schauen, suchen dein Licht.

Herr, der in Himmel und Erde die Entscheidungen trifft, dessen Spruch niemand ändert,

der das Wasser und Feuer in der Hand hält, der die Geschöpfe lenkt, *wer ist unter den Göttern wie du?*

Wer ist im Himmel erhaben? Du allein bist erhaben.

Wer ist auf Erden erhaben? Du allein bist erhaben.³³

5. Hethitische Gebete an den Sonnengott³⁴ und die Sonnengöttin

Die Texte lauten:

O Sonnengott, mein Herr, gerechter Herr des Gerichts, o König des Himmels und der Erde! Du begnadigst das Land, die Macht erteilst du. Du, als gerechter Gott hegst du stets gütige Gesinnung. Du erhörst das Gebet. Du bist erbarmender Sonnengott, du hegst stets gütige Gesinnung. Du bevorzugst den rechtschaffenen Menschen, nur ihn erhöhst du... (Zeilen Vs. I 1-10)

Sonnengott, mächtiger König, unter den Göttern bist du, hast du einen festen Rang, eine starke Herrschaft ist dir übertragen. Du bist der gerechte Herr der Verwaltung, *du bist Vater und Mutter der dunklen Erde*. (Zeilen Vs. I 17-20)

...

Die himmlischen Götter verbeugen sich vor dir, auch die irdischen Götter verbeugen sich vor dir. (Vor dem) was du, der Sonnengott, sprichst, neigen sich alle Götter. *Sonnengott, des geschädigten und verwaisten Menschen Vater und Mutter bist du*. Für verwaiste und geschädigte Menschen nimmst du Rache. Wenn morgen früh der Sonnengott aus dem Himmel steigt, dann durchdringt dein, des Sonnengottes, Licht alle oberen und unteren Länder. (Zeilen Vs. I 32-41).

...

³³ SAHG 223f.

Seit meine Mutter mich zur Welt gebracht hat, ziehst du, o mein Gott, mich groß.
(Zeilen Vs.II 16-17)...³⁵

Die Hethiter kannten nicht nur einen Sonnengott, sondern auch eine Sonnengöttin. In dem Hymnus und Gebet Mursilis II an die Sonnengöttin von Arinna finden sich Passagen, die von dem Sonnengott auf die Sonnengöttin übertragen worden sind:

Du, Sonnengöttin von Arinna, bist eine Ehrfurcht erweckende Göttin. Dein Name ist unter allen übrigen Namen ehrwürdig. Deine Gotteswürde ist unter den übrigen Göttern ehrwürdig. Ferner bist du, Sonnengöttin von Arinna, unter den Göttern ehrwürdig, groß bist du, Sonnengöttin von Arinna. Eine ehrwürdigere und größere Göttin als dich gibt es nicht.

Des Gerichts gerechter Herr bist du. Des Himmels und des Erdkreises Königtum steht in deiner Gnade. Die Grenzen der Länder legst du stets fest. Gebete erhörst du. Du, Sonnengöttin von Arinna, bist eine freundliche Göttin, du nimmst stets eine freundliche Gesinnung ein. Ein Mensch, der sich der göttlichen Gnade erfreut, ist bei dir, der Sonnengöttin von Arinna, beliebt; ihn erhöhst du, Sonnengöttin von Arinna, ständig. Du, Sonnengöttin von Arinna, bist im Umkreis des Himmels und der Erde die Leuchte. Du, die Gottheit, hast in allen Ländern einen festen Rang. *Du bist aller Länder Vater und Mutter.* Du bist der begnadende Herr des Gerichtes. Am Orte der Gerichtsbarkeit kennst du keine Erschöpfung...
(Zeilen V. I 29-48)³⁶.

6. Ägyptische Belege für die Gottheit als "Vater und Mutter"

Daß die Gottheit mit männlichen und fraulichen Attributen zugleich vergegenwärtigt wird, findet sich mehrfach in ägyptischen Gebeten. Der Rekrutenschreiber Antef sagt zu Amun-Re:

Gegrüßet seiest du, AMUN-RE,
vollendeter Ba, ältester der Götter!
Vater und Mutter für den, der ihn sich ins Herz gibt,
aber sich abkehrend von dem, der an seiner Stadt achtlos vorübergeht.³⁷

³⁴ Der Text ist zitiert bei Smith 1990, 99. Vgl. auch Winter 1983, 537.

³⁵ TUAT II,6 (1991), 796-798.

³⁶ TUAT II,6 (1991), 804f.

³⁷ Assmann 1975, 191; Assmann 1983b, 230 (zu Text 165); Assmann 1983a, 166.

Ebenso heißt es in dem folgenden Gebet an Amun-Re:

Sagen nicht die Witwen: "Unser Gatte bist du!",
Die Kleinen: "Unser Vater und unsere Mutter!"³⁸

Die Folge "Vater - Mutter" in den zitierten Texten verwundert zunächst nicht. Doch auch die Sequenz "Mutter - Vater" findet sich einige Male in den Gebeten an den Sonnengott:

Du bist Mutter und Vater für "jedes Auge",
du gehst täglich auf für sie, um ihren Lebensunterhalt zu schaffen.³⁹

³⁸ Assmann 1975, 401. Auch Osiris wird Vater und Mutter genannt: O Cairo 25 209, vgl. Assmann 1983b, 331 Anm. 1. Das Kairener Ostrakon ist von Keel 1989, 91 Anm 6, und Ohler 1990, 287, zitiert worden. Der oben angeführte Gebetstext zeigt sehr schön, wie auf die Gottheit Titel übertragen wurden, die einst den Beamten zukamen. Der Oasenmann z.B. redet den Oberverwalter Rensi auf die folgende Weise an:

Denn du bist der Vater des Waisen,
der Gatte der Witwe,
der Bruder der Geschiedenen,
der Schutz dessen, der keine Mutter hat
(Hornung 1979, 12).

Zum historischen Phänomen der Übertragung menschlicher Prädikationen auf die Gottheit vgl. Assmann 1983a, 278.

Obwohl in der Rede des Oasenmannes sehr viele Familienbegriffe begegnen, wird der Beamte jedoch nicht als Vater und Mutter in einem Atemzug bezeichnet. Der hier allerdings verwendete Titel "Vater" für Beamte ist nicht nur im alten Ägypten gängig. Er lässt sich auch sonst im alten Orient belegen. Besonders ist es der König, der seinem Volk wie ein leiblicher Vater sein soll (vgl. Kodex Hammurapi, Epilog XLVIII, 21-23//TUAT I,1,76). Für das Alte Testament vgl. Jes 22,21; Gen 45,8. Gelegentlich ist aber auch die Doppelmetapher "Vater und Mutter" für Menschen, besonders den König, belegt. Der Wesir Rechmire stellt heraus: Der König von Ober- und Unterägypten ist ein Gott, "nach dessen Leitung man lebt. Vater und Mutter ist er <...>. Er ist allein ohnegleichen" (Burkhardt 1984, 424). Als Vater und Mutter und Bruder für sein Volk bezeichnet sich der König Kilamuwa (KAI I,24,10-11//TUAT I,6,539). Azitawadda, der "König der Danunäer" sagt von sich, Baal habe ihn "den Danunäern zum Vater und zur Mutter" gemacht (KAI I,25,A I 3//TUAT I,6,641). Die beiden zuletzt genannten Texte sind bei Mettinger 1988, 206 zitiert und besprochen. - Ein Hinweis auf eine ferner liegende Parallele sei gestattet: Im alten China tragen Distriktbeamte den Titel "Vater und Mutter für das Volk", vgl. Gulik 1958/1977, Postscript: "Since the magistrate thus supervises practically every phase of the daily life of the people, he is commonly referred to as the '*father-and-mother official*'" (282). Ferner: "A judge must be as a father and mother to the people, cherishing the good and loyal, helping the sick and old..." (15).

³⁹ Assmann 1975, 181. Vgl. Assmann 1983b, 363: Text 255, Zeilen 23-24 (Assmann 1983b, 362, muß der Hinweis auf ders. 1975 "68" lauten, statt "98!"); Assmann 1983a, 120 (in Anm. 124 muß es "Text 255" statt "Text 225" heißen!). Assmanns neuere Bearbeitungen des Gebetes bilden exakt die Folge im Hieroglyphentext ab. In der Fassung 1975, 181, lautet der deutsche Text noch "du bist Vater und Mutter...!"

Dazu findet sich eine strenge Parallele in dem folgenden Gebet:

(Du bist) der Eine, der die Menschheit gebar,
Mutter und Vater für "alle Augen".
Du (gehst auf) für sie täglich, um ihren Lebensunterhalt zu schaffen,
Du einziger Hirte, (der) seine (Herde schützt)!⁴⁰

Ferner:

Du bist Mutter und Vater für die, die du erschaffen hast,
ihre Augen - wenn du aufgehst, sehen durch dich.⁴¹

Der Sonnengott kann als Mutter bezeichnet werden, ohne daß ausdrücklich vom Vater gesprochen wird. Auch in einem solchen Text scheint aber der Vateraspekt nicht gänzlich zu fehlen⁴².

Inschriften der 22. und 23. Dynastie formulieren wieder mit der Sequenz "Vater - Mutter":

Denn du (scil. Amun) bist ja unser Vater, der uns versorgt, eine Mutter der "Brut", die sie gut aufzieht, ein zuverlässiger Beschützer für den, der ihm dient.⁴³

Geradezu grundsätzlich heißt es:

Was anders ist Gott für den Menschen, wenn nicht sein Vater und seine Mutter?⁴⁴

Beachtenswert ist an dem altorientalischen Befund, daß die Rede von der Gottheit als Vater und Mutter zugleich nicht exklusiv in den Bereich führt, der "persönliche Frömmigkeit" genannt wird⁴⁵.

⁴⁰ Assmann 1975, 238. Vgl. auch Assmann 1983b, 153 (Text 113). Ferner a.a.O. 331 Anm. 1:

Mutter der Erde, Vater der Menschheit,
der die Erde erleuchtet mit seiner Liebe
(Louvre C 67).

Bei Assmann 1983a, 120, findet sich eine Sammlung der Belege.

⁴¹ Assmann 1975, 213. Vgl. zu diesem Text ders. 1983a, 120 Anm. 122. Der Beleg auch bei Winter 1983, 537.

⁴² Assmann 1975, 211, Text 89,42: "wohlthätige Mutter der Götter und Menschen". Zur Interpretation ders. 1983a, 119f.

⁴³ Jansen-Winkeln 1985, 28.

⁴⁴ Jansen-Winkeln 1985, 50. Winter 1983, 537, verweist auf die Göttin Neith: Sie ist nicht nur die "Mutter der Mütter", sondern auch der "Vater der Väter".

⁴⁵ Der Begriff "persönliche Frömmigkeit", viel in der jüngsten Diskussion verwendet, ist differenziert zu füllen: bezüglich der ägyptischen Belege gilt: Die Texte sind nicht exklusiv der von James H. Breasted schon 1912 als "persönliche Frömmigkeit" bezeichneten Strömung der Nach-Amarna-Zeit zuzuordnen. Der Sonnengott wird auch im kleinen Amarna-Hymnus als "Mutter und Vater" bezeichnet (Assmann 1975, 213). Reserven gegenüber der These von Albertz 1978, 188f, nach der die Verwendung des Bildes von Mutter und Kind den Einfluß der persönlichen Frömmigkeit, nun in einem weiteren religionswissenschaftlichen Sinn im Gegensatz zur offiziellen

7. Gott als Vater und Mutter im Alten Testament

Während im alten Orient die Kumulation von weiblichen und zugleich männlichen Attributen für eine Gottheit, sei es ein Gott oder eine Göttin, sich signifikant belegen läßt⁴⁶, fernerhin auch der spezielle Aussagenkomplex, kraft dem einer Gottheit die Eigenschaften einer Mutter und eines Vaters zugleich zugeschrieben werden, doch keineswegs vereinzelt auftritt, steht der Befund für das Alte Testament isoliert da. Im Alten Testament werden die Metaphern "Vater" und "Mutter" einzeln selten verwendet⁴⁷. Noch seltener jedoch verwendet das Alte Testament die Metaphern kumulativ. Der Beleg Ps 27,10: "Wenn Vater und Mutter mich verlassen haben, wird Jahwe mich aufnehmen", fällt sehr auf, insinuiert diese Psalmstelle doch, daß Jahwe dem Beter Vater *und* Mutter bedeutet⁴⁸. Als weitere Belege, bei denen daran gedacht werden kann, daß für Gott die Metaphern Vater *und* Mutter, bzw. Mann *und* Frau wenigstens auf indirekte Weise verwendet werden, kommen Num 11,12; Dtn 32,18 und Jer 2,27 in Frage. Ferner sind Jes 40,10f; 42,13f und 45,9 in diesem Zusammenhang zu nennen.

Religion zeige, schon bei Winter 1983, 535 Anm. 300. Albrecht hat seine These wiederholt, wenn er auf die Anleihen bei der persönlichen Frömmigkeit in dem deuteromesianischen Textkorpus zu sprechen kommt (1992, II 415-419). Zu Deuteromesiasa vgl. unten.

⁴⁶ Die Personennamen sind in dieser Hinsicht nochmals aufschlußreich. Smith 1990, 99, hat auf ugaritische Bildungen wie *ʿtr-um* "Athtar is mother", *ʿtr-ab* "Athtar is father", *ʾil-ni* "Anat is (a) god", und auf die akkadischen Namen *ummi šamaš* "Schamasch ist meine Mutter" und *a-da-nu-um-mu* "Der Herr ist Mutter" aufmerksam gemacht.

Auf die ugaritischen Namen und einen weiteren Beleg für eine männliche Gottheit als Mutter aus Ugarit hat Korpel 1990, 239f, hingewiesen: In KTU 1,23.33 (= UT 52,33) redet eines der Mädchen, die des Göttervaters Ilus Frau werden wird, diesen mit den Worten an: Meine Mutter, meine Mutter. Der Göttervater Il erscheint als *Mutter*. Ebenda auch weitere Literatur zu dem auch hier vorgelegten Material (S.239 Anm. 168).

⁴⁷ Das Material ist neuerdings von Korpel 1990, 235-239 (Vater) und 239-243 (Mutter) zusammengestellt und diskutiert worden. Für die späten alttestamentlichen Bücher, die deuterokanonischen Schriften und die frühjüdischen außerkanonischen Bücher vgl. jetzt Strotmann 1991. Die Zurückhaltung gegenüber der Metapher "Vater" für Jahwe zeigt sich sehr schön in Dtn 1,31 und Dtn 8,5. An beiden Stellen ist auffällig von "dem Mann und seinem Sohn" die Rede - als sollte der Ausdruck "Vater" vermieden werden.

⁴⁸ Vgl. zur Psalmstelle auch Smith 1990, 99, und Korpel 1990, 242.

Es sei die Aufmerksamkeit noch einmal auf bekannte Tatbestände im Jesajabuch gelenkt. Nur hinweisen möchte ich auf die Entsprechung von Anfang und Ende des vorliegenden Buches: Das Jesajabuch beginnt mit der Rede vom Hochbringen von Söhnen (Jes 1,2b). Das Hochbringen von Kindern erscheint in Jes 23,4; 51,18 (vgl. auch Ez 31,4) als Funktion der Mutter. In II Reg 10,6 (vgl. Jes 49,21) ist es wohl die Tätigkeit von Männern. Die Eröffnung des Jesajabuches vergegenwärtigt Gott implizit als Mutter und Vater. Was in Jes 1,2b nur andeutungsweise gegeben ist, wird in der klaren Vateranrede in Jes 63,16; 64,7⁴⁹ und dem Vergleich Gottes mit einer Mutter Jes 66,13 ganz ausdrücklich. Dennoch: Die Gottheit als Vater und Mutter zugleich erscheint im Jesajabuch dann doch nicht so realisiert, daß die Metaphern im unmittelbaren Kontext vereint wären, wie wir sie in den altorientalischen Parallelen gefunden haben.

Was hier als Desiderat entsteht, wird engräumiger eingelöst in dem deuterjesajanischen Textkorpus. Es ist längst erkannt worden, daß in Jes 40-55 in besonderer Weise Gott mit weiblichen Zügen vergegenwärtigt wird⁵⁰. R. Albertz hat in der Verwendung des Mutterbildes für Gott in der exilisch-nachexilischen Literatur, und das heißt vor allem auch im Bereich von Jes 40-55, Anleihen bei der persönlichen Frömmigkeit der familiären Religion gesehen, durch die die in die Krise geratene offizielle Religion neue Plausibilität und Attraktivität gewann⁵¹. Das ist sicher ein zutreffender Aspekt dessen, was in Jes 40-55 verdichtet Israel als Botschaft gesagt wird.

Auf einen anderen Aspekt sei aber gerade in Hinblick auf Stellen wie Jes 40,10f; 42,13f und 45,9 (etwa im Gegensatz zu Mal 1,6 und Jer 31,9[?]) hingewiesen: Die Rede von Gott als Mann und Frau, als Vater und Mutter zugleich ist im Bereich Jes 40-55 nicht von dem Aussagenkreis zu trennen, der sagt: "Ich bin Jahwe - keiner sonst" (45,5.6.18) bzw. "Ich bin Gott - keiner sonst" (Jes 45,22; 46,9; vgl. 45,14.21)⁵². Daß in Jes 40-55 die eindeutigsten Aussagen, die den

⁴⁹ Vgl. dazu Fischer 1989; Williamson 1990; Strotmann 1991, 41f.

⁵⁰ Vgl. dazu Gruber 1983; Schmitt 1985; Pfisterer Darr 1987; Wheeler Stone 1992.

⁵¹ Albertz 1992, II, 417f. Die Thesen von Albertz erscheinen einleuchtend. Ob tatsächlich die Metaphern "Vater" und "Mutter" exklusiv in die religiöse Erlebniswelt der Familie führen, ist immerhin zu fragen. Das Vater-Sohn-Verhältnis z.B. war im Verhältnis König-Gott auch in Israel gegeben: II Sam 7,14; Ps 89,27; Ps 2,7; I Chr 17,13; 22,10; 28,6. Ganz ebenso erscheint Israel als ganzes (Hos 11,1; Ex 4,22 f) wie auch Israel in einem distributiven Sinne (Jes 1,2; 30,1.9) als Sohn bzw. Söhne Jahwes.

⁵² Die Gegenaussage im Munde Babylons: 47,8.10 - aber signifikant anders formuliert!

Glauben an einen Gott bezeugen, neben den Texten stehen, die sehr klar Gott als Frau *und* Mann vergegenwärtigen, ist kein Zufall. Vielmehr ergibt sich dieser Sachverhalt konsequent, geradezu sachgemäß. Wenn es außer Jahwe keinen anderen Gott gibt, dann ist es zwingend, daß dieser als Wirklichkeit in sich birgt, was immer sich dem Menschen als solche zu erfahren gibt. Was in dem Textkomplex Jes 40-55 vorliegt, gewinnt auf dem Hintergrund der Kumulation von vollkommener Wirklichkeit, wie sie in der Herrlichkeitsbeschreibung mesopotamischer Gebete, die dabei zu Unvergleichlichkeitsaussagen kommen, an Profil. Es soll keine Abhängigkeit postuliert werden. Aber der Schritt von den Äußerungen über die Gottheit als Vater und Mutter zugleich einerseits und als unvergleichliche andererseits zu der Aussagenreihe "Gott ist Retter - er ist wie Vater und Mutter - er ist der Schöpfer - es gibt keinen Gott außer ihm" erscheint dann gar nicht so groß.

Das Bekenntnis "Ich bin Gott - keiner sonst" führt nicht nur zufällig die Vergegenwärtigung Gottes als Frau und Mann mit sich. Der eine Gott birgt unüberbietbar alle Wirklichkeit in sich .

Dieser Zusammenhang rückt weitere Tatbestände ins rechte Licht:

(1) Jes 49,14f ganz ebenso wie auch Ps 27,10 verankern in Gott mütterliche bzw. elterliche Verlässlichkeit. Diese Verlässlichkeit dient als Motivation, sich auf diesen Gott einzulassen. Doch im selben Atemzug ist auch von dem defizienten Modus dieser mütterlichen bzw. elterlichen Verlässlichkeit bei Menschen die Rede. Die Defizienz menschlichen Verhaltens wird für Gott in Abrede gestellt. Das ist der klassische Weg der Redens über Gott *per viam eminentiae*.

(2) Das Bekenntnis zu dem einen Gott, der unvergleichlich ist (40,18.25; 46,5) und der dennoch mit einem Helden und Kriegsmann verglichen werden kann (42,13) und sich selbst mit einer Gebärenden vergleicht (42,14), schließt nicht zwangsläufig die Verdrängung und Unsichtbarmachung der Frau ein. Im Gegenteil: Deuterijosajanische Texte sprechen nicht nur von fraulicher Wirklichkeit in Gott, sondern setzen Frauen in ihre ihnen gebührende Position ein. Das äußert sich in Jes 51,2, wo neben Abraham als Hoffnungsfigur auch seine Frau Sara in eben dieser Funktion erscheint. Das ist die einzige Erwähnung der Stammutter Sara in der hebräischen Bibel außerhalb der Genesis! Wie sehr die Texte, die so beredt von dem einen Gott, der Frauliches und Männliches in unüberbietbarer Weise verwirklicht, die Wirklichkeit und die Probleme von Frauen im Blick haben, wird sicher auch

durch die feminine Adressatin der Kundgabe und die feminine Empfängerin des Heils deutlich: Zion/Jerusalem (vgl. Jes 49,21; 51,17; 52,1.7; 54,1ff). Es wird aber auch dadurch explizit gemacht, daß Jes 43,6 von Gottes Söhnen und Töchtern spricht, die Gott sammeln wird. Von Gottes Söhnen und Töchtern ist noch Dtn 32,19, Weish 9,7 und II Kor 6,18 die Rede.

Die erste ausdrückliche Formulierung des Glaubens an einen Gott geht einher mit einer grundsätzlichen Bejahung, Wertschätzung und einer nicht nur im alten Testament nicht häufig anzutreffenden Aufmerksamkeit für die Frau und ihre Einsetzung in ihr Recht. Wenn der Eindruck in jüngster Vergangenheit entstehen konnte, der Monotheismus bedeute in sich schon das Verdrängen, Beseitigen, Unsichtbarmachen fraulicher Wirklichkeit in Gott und bei den Menschen, so muß das auf eine verquere Wirkungsgeschichte des Monotheismus zurückzuführen sein, in die sehr viele andere Momente hineinwirken. Der "Monotheismus", wenigstens der deuterocesajaischer Prägung, legitimiert nicht das Verdrängen und Unsichtbarmachen der Frau.

LITERATUR

- Albertz, R., *Persönliche Frömmigkeit und offizielle Religion*, 1978 (CThM 9).
 Albertz, R., *Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit*, Göttingen 1992 (GAT 8/I.II).
 Assmann, J., *Ägyptische Hymnen und Gebete*, Zürich/München 1975.
 Assmann, J., Art. Gott: LÄ 2 (1977) 756-786.
 Assmann, J., *Weisheit, Loyalismus und Frömmigkeit*: Hornung, E.,/Keel, O. (Hg.), *Studien zu altägyptischen Lebenslehren*, 1979 (OBO 28) 11-72.
 Assmann, J., *Grundstrukturen der ägyptischen Gottesvorstellungen*: BN 11 (1980) 46-62.
 Assmann, J., *Re und Amun. Die Krise des polytheistischen Weltbilds im Ägypten der 18.-20. Dynastie*, 1983a (OBO 51).
 Assmann, J., *Sonnenhymnen in thebanischen Gräbern*, Mainz 1983b.
 Assmann, J., *Ägypten. Theologie und Frömmigkeit einer frühen Hochkultur*, Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz 1984.
 Brunner, H., Art. Monotheismus: LÄ 4 (1982) 198-200.
 Burkhardt, A. / Blumenthal, E. u.a. (Hg.), *Urkunden der 18. Dynastie. Übersetzung zu den Heften 5-16*, Berlin 1984.

- Cohen, Mark E., Sumerian Hymnology. The *Eršemma*, Cincinnati 1981.
- Falkenstein, A. / Soden, W. von, Sumerische und akkadische Hymnen und Gebete, Zürich/Stuttgart 1953.
- Fischer, Irmtraud, Wo ist Jahwe? Das Volksklagelied Jes 63,7 - 64,11 als Ausdruck des Ringens um eine gebrochene Beziehung, 1989 (SBB 19).
- Groneberg, B., Die sumerisch-akkadische Inanna/Istar: Hermaphroditos?: WdO 17 (1987) 25-46.
- Gruber, M.ii., The Motherhood of God in Second Isaiah: RB 90 (1983) 351-359.
- van Gulik, Robert, The Chinese Bell Murders, Chicago/London 1958/1977.
- Gunkel, H. / Begrich, J., Einleitung in die Psalmen. Die Gattungen der religiösen Lyrik Israels, Göttingen (1933) ²1966.
- Hallo, W.W., The Birth of Kings: Marks, J.H./Good, R.M. (eds.), Love and Death in the Ancient Near East (FS M.H. Pope), 1987, 45-52.
- Hartmann, B., Monotheismus in Mesopotamien?: Keel, O. (Hg.), Monotheismus im Alten Israel und seiner Umwelt, Freiburg (Schweiz) 1980, 50-81.
- Hornung, E., Der Eine und die Vielen. Ägyptische Gottesvorstellungen, Darmstadt 1973.
- Hornung, E., Meisterwerke altägyptischer Dichtung, Zürich / München 1979.
- Hornung, E., Monotheismus im pharaonischen Ägypten: Keel, O. (Hg.), Monotheismus im Alten Israel und seiner Umwelt, Freiburg (Schweiz) 1980 (BiBe 14) 83-97.
- Hornung, E., Die Anfänge von Monotheismus und Trinität in Ägypten: Rahner, K. (Hg.), Der eine Gott und der dreieine. Das Gottesverständnis bei Christen, Juden und Muslimen, München/Zürich 1983, 48-66.
- Jansen-Winkeln, K., Ägyptische Biographien der 22. und 23. Dynastie, Wiesbaden 1985 (ÄAT 8, 1+2).
- Jüngling, H.-W., Bemerkungen zur Wechselwirkung zwischen den Auffassungen von der Frau und der Darstellung von Göttinnen: Wacker, M.-Th. / Zenger, E. (Hg.), Der eine Gott und die Göttin. Gottesvorstellungen des biblischen Israel im Horizont feministischer Theologie, 1991 (QD 135) 82-105.
- Keel, O., Jahwe in der Rolle der Muttergottheit: Orientierung 53 (1989) 89-92.
- Korpel, M.C.A., A Rift in the Clouds. Ugaritic and Hebrew Descriptions of the Divine, Münster 1990 (UBL 8).
- Lohfink, N., Gott: Ders., Unsere großen Wörter. Das Alte Testament zu Themen dieser Jahre, Freiburg/Basel/Wien 1977, 127-144.
- Maul, S.M., 'Herzberuhigungsklagen'. Die sumerisch-akkadischen *eršahunga*-Gebete, Wiesbaden 1988.
- Mayer, W., Untersuchungen zur Formensprache der babylonischen "Gebetsbeschwörungen", Rome 1976 (Studia Pohl S.M. 5).
- Mettinger, T.N.D., In Search of God. The Meaning and Message of the Everlasting Names, Philadelphia 1988.
- SAHG: siehe Falkenstein, A. / Soden, W. von, Sumerische und akkadische Hymnen und Gebete, Zürich/Stuttgart 1953.
- Ohler, A., Ich bin Gott und nicht ein Mann (Hos 11,9): Lebendige Seelsorge 41 (1990) 284-292.

- Pfisterer Darr, K., *Like Warrior, Like Woman. Destruction and Deliverance in Isaiah 42,10-17*: CBQ 49 (1987) 560-571.
- Schmitt, J.J., *The Motherhood of God and Zion as Mother*: RB 92 (1985) 557-569.
- Seux, M.-J., *Hymnes et Prières aux Dieux de Babylonie et d'Assyrie*, Paris 1976.
- Smith, M. S., *The Early History of God. Yahweh and the Other Deities in Ancient Israel*, San Francisco 1990.
- Soden, W. von: siehe Falkenstein.
- Strotmann, A., "Mein Vater bist du!" (Sir 51,10). Zur Bedeutung der Vaterschaft Gottes in kanonischen und nichtkanonischen frühjüdischen Schriften, Frankfurt 1991 (FThSt 39).
- Weippert, M., *Die Bildsprache der neuassyrischen Prophetie*: Weippert, H./Seybold, K./Weippert, M., *Beiträge zur prophetischen Bildsprache in Israel und Assyrien*, 1985 (OBO 64), 55-93.
- Wheeler Stone, B., *Second Isaiah. Prophet to Patriarchy*: JSOT 56 (1992) 85-99.
- Williamson, H.G.M., *Isaiah 63,7 - 64,11. Exilic Lament or Post-Exilic Protest?*: ZAW 102 (1990) 48-58.
- Winter, U., *Frau und Göttin. Exgetische und ikonographische Studien zum weiblichen Gottesbild im Alten Israel und in dessen Umwelt*, 1983 (OBO 53).

A TASK FOR THEOLOGY ?

BOB BECKING, *Utrecht*

1. The multi-dimensional discussion on features like Monotheism versus Polytheism; male and female elements in God; the unique character of Yahweh etc. does not take place in a vacuum. On the horizon of the debate a world is visible in which people are suffering. This suffering is observable on three levels: in personal life, between groups in a society and on a world wide scale. In personal life people are suffering from incurable diseases, from the outcome of a divorce, from the alienation between parents and children. Within the boundaries of a society different groups can stand in opposition to each other: poor over against rich, men versus women, colored people against not-colored people. On a world wide scale people are suffering from crop failure, from war and from the effects of low raw material prices. It is not my purpose to sketch a suffering world in all detail. I only want to point out to.

Sometimes the suffering of people is aggravated by their religion. For some people, the imagery of the divine within a group makes the suffering even stronger. Individuals have socialized themselves with the prevailing religious ideas during their youth. People learn about God through tradition handed over by the family or the church. Although the traditional imagery of the divine can be helpful in many places to cope with reality, it sometimes forbids people to enjoy living. Besides, it can function as a blockade to reach a significant and up to date world-view. Within the Old Testament the Book of Job and Ecclesiastes indicate that this problem is of all ages.

It would be a task for theology to help people to reshape their imagery of the divine. Theology as a scholarly activity could provide

the tools for a critical view on a religious tradition as well as the instruments for a reshaping. I do not think in terms of a fundamental new-building, since in the matrix of every tradition there are both obsolete and usable wires. However, this reshaping should take place on two levels: on the level of *fides qua* as well as on the level of *fides quae*. Not only the elements we are believing in, but also the way in which we do belief should be evaluated.

2. The recent developments and fundamental changes in the scholarly view on the history of religion in ancient Israel can supply at least a part of these tools. Promising features are as follows. The new view liberates from a one sided view of the divine. God appears to have had many faces in ancient Israel. Besides, it provides a wide and broad set of concepts, metaphors and images. The different social systems the population of ancient Israel went through, can be related with different ways of speaking about God. This implies, that in Israel religion was related to culture. Ancient Israel was interwoven with culture and society in the ancient Near East. It is therefor fruitless and ineffective to unclasp the Old Testament from its ancient Near Eastern background.

This inside contains a hermeneutical gain for the present time. Speaking about the divine can be related to the culture and the society we are living in. The Old Testament is not the testimony of a timeless truth. Here, however, a problem arises. Many theologians and historians of religion grew up in a society where they visited both the Christian Church or the Jewish Synagogue and a humanistic Gymnasium. This combination settles for many scholars their picture of what culture is about. In the present time, many young people grow up not visiting a Church and without a humanistic Gymnasium. To say it with a consciously chosen one-sidedness: they spend their time in disco's and are educated on Rudolph Steiner schools. This implies that many young people are looking over the fence of the traditional cultural triangle: Rome, Athens and Jerusalem. In their view of life threads of Hindu workmanship are interwoven. These threads fill in the needs of many lonely in the crowd.

3. Since there is now a variety of concepts and metaphors, both ancient and modern to speak with about the divine, another question crops up: does everything go? Can a person just choose her or his philosophy of life; his or her depiction of God? Can I pick up from the religious supermarket the ideas that suit me, meanwhile leaving the others on their shelves? In my opinion this a question of personal

belief. It is not a task for theology to decide for people what they ought to believe. However, theology can help people in pointing at the implications and consequences of certain forms of religion. How far does this go?

I would like to point to a passage from the Book of Amos. In his prophecy against Israel he reproaches the Israelites that:

'A man and his father go to the Girl' (Am 2,7)

The identity of 'the Girl' in the phrase 'A man and his father go to the girl' (Am 2,7) is most probably cleared when interpreted as a deprecativ designation of a female deity, perhaps Ashima or Ashera. Traditionally, the phrase in Am 2,7 has been interpreted as a designation of illicit sexual conduct¹ or as referring to a cultic sacred marriage and/or prostitution². However, the wording of Am 2,7 does not imply a kind of forbidden sexual behavior³. The institution of cultic prostitution in the Ancient Near East is unprovable⁴. Relating Am 2,7 with 2,8, Barstad surmises that in these verses the institution of the מרִזָּה (a guilt like gathering of upper class people, with slight religious undertones; Am 6,7; Jer 16,5; Ugarit) is rejected. He interprets the נַעֲרָה 'maid' as a מרִזָּה - hostess⁵. The parallellismus membrorum with Am 2,8 'in the house of their God', however, suggests the interpretation of נַעֲרָה as a divine being⁶. The designation of this goddess with נַעֲרָה - the term refers to a subordinate person - suggests, that נַעֲרָה is a nick-name, indicating the religious evaluation of the deity by Amos. The use of the article הַנַּעֲרָה indicates that she was a well-known deity to the Samaritans. Amos is apparently reproaching the cult of this 'Girl'. Maybe he was right in doing so in the historical moment. Probably Amos was correct, since the cult of this 'Girl' was related with oppression of the poor and the needy.

However, this is not a convincing argument against the representation of God as female in our times. The passage from Amos can be outbalanced by the following observation. The cult of Maria Regina Coeli is of great help for poor and needy women in what has been called the Third World.

¹ Most recently Reimer 1992, 39-42.

² Among others Bič, 1969, 57f.

³ See the examination by Barstad 1984, 17-21.

⁴ Renger 1972-75, 251-259.

⁵ Barstad 1984, 33-36.

⁶ See Andersen/Freedman 1989, 318f.

LITERATURE

- Andersen, F.ü./Freedman, D.N., Amos, Garden City 1989 (AB 24A).
Barstad, H.M., The religious polemics of Amos, Leiden 1984 (VT.S 34).
Bič, M., Das Buch Amos, Berlin 1969.
Reimer, H., Richtet auf das Recht! Studien zur Botschaft des Amos, Stuttgart 1992 (SBS 149).
Renger, J., Heilige Hochzeit. A. Philologisch: RLA 4 (1972-75).

BRAUCHEN ODER GEBRAUCHEN WIR DIE GÖTTIN? DISKUSSIONSANREGUNG AUS FEMINISTISCH- THEOLOGISCHER PERSPEKTIVE ¹

MAGDALENE L. FRETTLÖH, *Bern*

Ich bin gebeten worden, "aus dem Blickwinkel des Feminismus" einige Diskussionsanstöße für ein interdisziplinäres Gespräch über das Symposiumsthema zu geben. Ich möchte diesen Auftrag in zweifacher Hinsicht näher bestimmen und damit auch einschränken:

1. Meine eigene feministische Perspektive ist - fast überflüssig zu sagen - natürlich nur *eine* unter den verschiedenen des theologischen und religiösen Feminismus. So sind die Positionen des matriarchalen und Göttinnenfeminismus oder postchristlicher und sog. neuheidnischer Ausrichtungen - selbst da, wo ich manche ihrer Anliegen und einige ihrer Visionen teile - im Grunde auch mir fremd.

2. Ich frage als systematische Theologin; d.h. ich vertrete eine theologische Disziplin, die - mit Ausnahme einiger systematischer Theologinnen, die die gender-Perspektive berücksichtigen - zumindest im deutschsprachigen Raum sich weitgehend unberührt zeigt von der langjährigen Monotheismusdebatte der alttestamentlichen Wissenschaft. In systematisch-theologischen Vorlesungen ist immer noch naiv von Gott die Rede, ohne auch nur einen Seitenblick zu werfen auf die Verehrung weiblicher Gottheiten in Israel - wie etwa der Himmels-

¹ Leicht überarbeitetes und mit Anmerkungen versehenes Statement anlässlich der interdisziplinären Begegnung zwischen SymposiumsteilnehmerInnen und Mitgliedern des Lehrkörpers der Universität Bern am 7. Januar 1993.

königin nach Jer 44 - oder auf die Gestalt der personifizierten Weisheit. Selbst systematische Theologen, die - in einer Gegenbewegung zu Barth'scher Theologie - den Begriff der Religion in der protestantischen Dogmatik wieder salonfähig machen, sei es im Kontext des interreligiösen Dialogs, sei es im Rückgriff auf die Theologie des 19. Jahrhunderts, nehmen von der Monotheismusforschung kaum Notiz und schon gar nicht von weiblichen Gottheiten in der jüdisch-christlichen Tradition. Die neuen Erkenntnisse zur Religionsgeschichte Israels, besonders aus ikonographischen Quellen, finden kaum Niederschlag in den übrigen theologischen Disziplinen. Und noch mühsamer und langwieriger gestaltet sich ihre Rezeption in der kirchlichen Praxis, z.B. in der gottesdienstlichen Sprache. Doch erst dann, wenn die neuentdeckten Gottes- und Göttinnenbilder dort ankommen und in den religiösen Symbolen der Kirche und der individuellen Spiritualität internalisiert sind, können sie auch gesellschaftliche Veränderungen bewirken. Deshalb würde ich gerne mit Ihnen - auch unabhängig von der feministischen Perspektive - darüber diskutieren, wie Ihre Forschungsergebnisse Berücksichtigung in der systematischen und praktischen Theologie finden und die Rede von Gott im Alltag beeinflussen können. M.a.W.: nicht um die Verantwortung für die Folgen, sondern um Wege aus der Folgenlosigkeit Ihrer historischen Grabungsarbeiten ist es mir zu tun.

Brauchen oder *gebrauchen* wir eine Göttin in unserer theologischen und religiösen Tradition, oder: vorsichtiger ausgedrückt: *brauchen* oder *gebrauchen* wir weibliche Gottesbilder? Wir, das meint Frauen zunächst, aber auch Männer. Brauchen oder gebrauchen - nämlich auf dem Weg zu einer geschwisterlichen Kirche, zu gerechten Beziehungen zwischen Frauen und Männern in allen Lebensbereichen...

An dieser Alternative möchte ich meine Fragen aufhängen. Ich entnehme sie einer Standortbestimmung von Marie-Theres Wacker, die in ihrer Antwort auf Georg Braulik's Aschera-Studie feststellt:

"Theologisch *brauche* ich die Göttin nicht, *gebrauche* aber ihre Bilder gleichsam im Sinne eines Bildersturzes, um sichtbar zu machen, wo speziell *unsere* (...) theologische und kerygmatische Tradition der Selbstvergötzung des Männlichen erlegen ist, statt sich der Wirklichkeit Gottes, wie unvollkommen auch immer, anzunähern. Ich bin aber letztlich auch durchaus *nicht* auf den positiven religionsgeschichtlichen Nachweis angewiesen, zu irgendeiner Zeit einmal wären Göttinnen oder eine Göttin unbestritten im Alten Israel verehrt worden"².

² Wacker 1992, 137.

Gebraucht also werden die Bilder der Göttin(nen), um die Dominanz des männlichen Gottesbildes als Verfehlung der Wirklichkeit Gottes und als (Selbst-)Vergötzung des Männlichen zu entlarven. Sie haben die Funktion von Gegenbildern. In ihrem Licht allererst wird deutlich, wie sehr die einseitige Selektion von und Fixierung auf männliche Attribute im religiösen Symbolsystem hinter dessen eigenen Normen und kritischen Ansprüchen zurückbleibt; einem Anspruch z.B., wie ihn Hosea JHWH mit dem Satz "Denn Gott bin ich und nicht ein Mann!" (Hos 11,9) in den Mund legt, was denselben Propheten ja bekanntlich nicht daran gehindert hat, ein patriarchales Ehegleichnis für die Beziehung zwischen Gott und seinem Volk zu etablieren - mit entsprechender Wirkungsgeschichte. Oder an einer Norm, wie sie das in der reformierten Dogmatik so zentrale Bilderverbot darstellt. Die Bilder der Göttin stehen ja geradezu im Dienst des Bilderverbots. Denn dieses verbietet nicht einfach Bilder, sondern redet von ihrer Unvollkommenheit und fordert deshalb umgekehrt eine *Vielfalt* sprachlicher Bilder, die in letzter Konsequenz alle auf ihre eigene Aufhebung zielen. Als Kritik an einer androzentrischen Symbolisierung Gottes sind die Bilder der Göttin(nen) legitim, sofern ihr Gebrauch offen ist für Selbstkritik. Nur dann unterliegen sie nicht ebenso der Gefahr, selbstvergötzend mißbraucht zu werden.

Eine solche kritisch-hermeneutische Funktion von Göttinnenbildern steht mir weit näher als die Gegenposition, die sich in zahlreichen programmatischen Arbeiten zum Thema "Warum ich die Göttin brauche"³ ausspricht und in ihrer Spitze die Unterscheidung von Gott und Welt, d.h. von Frau und Göttin aufhebt, beide miteinander identifiziert und damit das, was als weiblich qualifiziert wird, vergöttlicht und Frauen m.E. unbarmherzig darauf festlegt.

Dennoch habe ich auch im Anschluß an die religions- und theologiekritische Funktion von Göttinnenbildern einige Anfragen:

Macht es wirklich keinen Unterschied für den ikonoklastischen Gebrauch von Göttinnenbildern, ob sich historisch eine Göttinnenverehrung in Israel nachweisen läßt oder nicht? *Brauche* ich nicht doch historisch die Göttin, um sie religionskritisch *gebrauchen* zu können? Erhält nicht - i.S. des im Feminismus vielzitierten Dictums "Unser Erbe ist unsere Macht" - die kritische Funktion von Göttinnenbildern eine viel stärkere Ermächtigung sowie historische und theologische

³ So z.B. Christ 1982; Weiler 1990.

Legitimation, wenn die Göttinnenbilder einer historisch nachweisbaren Verehrung von Göttinnen unserer eigenen Tradition entstammen, anstatt theologischen Notwendigkeiten, psychischen Bedürfnissen und religiösen Sehnsüchten?

Und zum anderen - und dieser Fragenkomplex ist mir wichtiger: was an den Göttinnenbildern oder den weiblichen Gottesattributen macht denn eigentlich ihre kritische Funktion aus? Wenn sie als Korrektiv zu Männlichkeit vergötternden Gottesbildern dienen, muß es ja die Weiblichkeit sein. Doch was ist damit gemeint? Sicherlich zunächst und gerade auch die biologische Differenz; aber kann das alles sein?

In ihrem Buch über die Entstehungsbedingungen weiblicher Freiheit weisen italienische Feministinnen um den Mailänder Frauenbuchladen nach, daß Frauen zuerst und zutiefst nicht an mangelnden Rechten und Benachteiligungen leiden, sondern daran, daß sie kein symbolisches Bezugssystem vorfinden, mit dem sie ihre Existenz zur Gesellschaft in Beziehung setzen und ihr Bedeutung geben können. Sie sind symbolisch sterilisiert, solange sie sich nicht auf von Frauen verkörperte Autoritäten beziehen können: "Es ist wichtiger, Lehrmeisterinnen zu haben, als anerkannte Rechte zu besitzen. Eine Frau braucht eine positive weibliche Autorität, wenn sie ihr Leben in einem Entwurf der Freiheit leben und darauf ihr Frausein gründen will. Der weibliche Geist ohne symbolischen Bezugsrahmen ist furchtsam"⁴. Der Inbegriff für eine gelingende Orientierung an anderen Frauen als symbolrelevanten Vorbildern ist "*affidamento*" (= (sich) anvertrauen). Am Beispiel der Moabiterin Ruth und ihrer israelitischen Schwiegermutter Noomi veranschaulicht die hebräische Bibel diese Praxis sehr eindrücklich.

Weibliche Freiheit und Identität stehen und fallen also mit einer gelingenden eigenen symbolischen Vermittlung zur Welt. Wenn wir diese Einsicht in den Bereich der Theologie übertragen, heißt das: Frauen brauchen im religiösen Symbolsystem geschlechtsspezifische Entsprechungen. Oder anders formuliert: weil wir, solange wir personal von Gott reden, nur weibliche oder männliche Bilder zur Verfügung haben, darf nicht nur das Männliche, sondern muß auch das Weibliche als analogiefähig, ja - als gleichnisfähig und gleichnisbedürftig für das Göttliche betrachtet werden. Deshalb braucht es um

⁴ Libreria delle donne di Milano 1991.

weiblicher Freiheit und Identität willen Göttinnenbilder und weibliche Gottesattribute im religiösen Symbolsystem.

Doch beginnen hier erst die Probleme:

a) Wie definiere ich männlich und weiblich, ohne in die herkömmlichen stereotypen Duale zu verfallen und Frauen wie Männer auf bestimmte polare Eigenschaften festzulegen? Daß Geschlechtlichkeit jenseits ihrer biologischen Merkmale gesellschaftlich konstruiert ist, braucht kaum eigens erwähnt zu werden. Weiterfragen müssen wir vielmehr, ob nicht schon in der selbstverständlich vorausgesetzten Polarität der *Zweigeschlechtlichkeit* eine unangemessene Reduktion liegt: Die Polarisierung der Geschlechterrollen (männlich-weiblich) hat die Unterschiede *innerhalb* des jeweiligen Geschlechts aus dem Blick verloren. So konträre Leitbilder der Frauenbewegung wie "Gleichheit" in den 70er Jahren (was faktisch einer gesellschaftlichen Anpassung der Frauenrolle an die Männerrolle gleichkam) und "Andersartigkeit" in den 80er Jahren (die "Politik des Unterschieds") leben beide von der "Natur der Zweigeschlechtlichkeit" und vom "ontische(n) Konstrukt einer universalen Weiblichkeit"⁵. Die je individuelle Aneignung eines gesellschaftlich geprägten weiblichen (oder männlichen) Sozialcharakters - und damit ja auch seine mögliche Durchbrechung - treten zurück hinter der Festlegung auf eine der beiden Naturen: was gesellschaftlich gemacht und insofern auch veränderbar ist, wird als naturgegebene Polarität und damit als unveränderlich zementiert. Dies führte - um nur ein Beispiel zu nennen - dazu, daß sich in Selbsterfahrungsgruppen Frauen gegenseitig die Authentizität bestimmter Erfahrungen abgesprochen haben, wenn diese der vorausgesetzten weiblichen Natur nicht entsprachen⁶.

Um diese Fixierungen aufzubrechen, darf der gesellschaftlich konstruierte Geschlechterdualismus nicht länger als natürliche Zweigeschlechtlichkeit immunisiert, muß die Verschiedenheit innerhalb der Geschlechter stärker gewichtet werden. Dies bedeutet aber nicht, auf die Suche nach spezifischen Merkmalen von Weiblichkeit (und Männlichkeit) verzichten zu können. Doch es bewahrt davor, die Vielgestaltigkeit weiblicher (und männlicher) Rollen auf polare (nicht zuletzt an Machtinteressen orientierte) Konstrukte zu reduzieren und

⁵ Gildemeister 1992, 221.

⁶ Daß bis heute weithin das Männliche als Norm für das Menschliche überhaupt gilt, steht ebenfalls im Zusammenhang mit der Festschreibung gesellschaftlicher Geschlechterrollen durch eine natürliche Zweigeschlechtlichkeit.

dadurch einzuebnen. Genausowenig ist die Frage nach der gesellschaftlichen und auch theologischen Relevanz biologischer Geschlechtsunterschiede erledigt: die Bedeutung, die Frauen bei der Weitergabe von Leben - um es einmal so allgemein zu formulieren - zukommt, muß nicht in den Kult einer neuen Mütterlichkeit einmünden, aber sie ist nicht irrelevant für unser Reden von Gott: Gottesbilder, die diese weiblichen Erfahrungen ausblenden, verfehlen die Wirklichkeit Gottes, der das Leben und nicht den Tod will. Aber sie dürfen auch nicht in diesen Erfahrungen aufgehen, denn:

b) religiöse Symbole und insbesondere Gottesbilder sollen ja nicht nur identifikatorisch, sondern auch transzendierend orientieren, d.h.: unsere Erfahrungen nicht nur bestätigen, sondern uns auch neue Erfahrungen mit uns selbst, mit der Welt und dem Göttlichen eröffnen, uns zu Erfahrungen mit unserer Erfahrung verhelfen und eine Gegenwirklichkeit zur faktischen eröffnen ...

Nehmen wir das Beispiel vom Bild der Göttin, an deren Brüsten zwei Säuglinge oder junge Prinzen hängen⁷. Gewiß: hier finden Frauen im Bereich des Göttlichen Entsprechungen für ihre Erfahrungen als Mutter, hier werden Leiblichkeit und Körperlichkeit betont, hier spielt Beziehung eine große Rolle. Und all dies ist unverzichtbar wichtig im religiösen Symbolsystem. Doch transzendiert dieses Göttinnenbild auch die entsprechenden weiblichen = mütterlichen Erfahrungen? Ganz offensichtlich brauchen wir mehr als *ein* Göttinnenbild.

c) Bleiben wir aber noch bei demselben Bild: ist die Verehrung der stillenden Göttin nicht viel attraktiver für einen Mann, der seine Defizite aus der oralen Phase gern an den Brüsten seiner Geliebten stillen würde, als für eine Frau, für die Mutterschaft keine Lebensperspektive darstellt?

M.a.W.: Wessen Bedürfnisse werden in der Verehrung weiblicher Gottheiten gestillt? Sind es nur oder vor allem die Bedürfnisse von Frauen? Läßt es sich nachweisen, daß Göttinnenbilder zuerst und zunächst Frauen zugutekommen, ihrer kultischen und gesellschaftlichen Stellung? Die Verehrung der nicht nur im Katholizismus zur heimlichen Göttin im Christentum avancierten Maria spricht eine andere Sprache. Ich frage damit nach dem Verhältnis von religiösem Symbolsystem zu den religiösen und gesellschaftlichen Sozialsystemen. Können wir von der Existenz bestimmter Göttinnenbilder im Kult auf

⁷ Vgl. Winter 1983, Abb. 409.

eine entsprechende kultische und gesellschaftliche Rolle von Frauen schließen?

d) Eine Lösung - um dies vorwegzunehmen - kann m.E. nicht darin bestehen, daran zu erinnern, daß der jüdisch-christliche Gott geschlechtslos, also weder weiblich noch männlich ist, sondern beides transzendiert, und daß wir mit unseren anthropomorphen Gottesbildern weder unseren Gotteserfahrungen noch der Wirklichkeit Gottes selbst gerecht werden. Wer würde dem nicht zustimmen können! Doch der häufige Hinweis auf die Geschlechtslosigkeit Gottes und die Unangemessenheit all unserer Gottesbilder verschleiern nur, wie stark sich uns ein männliches Gottesbild eingeprägt hat. Das folgende Zitat von Arthur Green mag dies illustrieren: "Die Wahrheit ist, daß der Gott Israels, obwohl hauptsächlich mit maskulinen Substantiven und Verben beschrieben, eine relativ geschlechtslose männliche Gottheit ist"⁸. Judith Plaskow hat in ihrer jüdisch-feministischen Theologie herausgearbeitet, wie männliche Gottesmetaphern zu Idolen pervertiert werden können: "Wenn bestimmte Symbole für Gott fest etabliert und zur Gewohnheit geworden sind, verlieren sie ihre Transparenz als Symbole und werden als Beschreibungen Gottes aufgefaßt, die allein Zugang zur Natur der göttlichen Wirklichkeit gewähren"⁹.

Wer also meint, auf weibliche Gottesbilder verzichten zu können, weil Gott Geschlechtlichkeit transzendiere, festigt die zutiefst (oft unbewußt) internalisierte Vorstellung von einem männlichen Gott.

e) Kurzum: Daß Göttinnenbilder wie weibliche Gottesattribute (welche immer das auch sein mögen) eine unaufgebbare kritische Funktion in unserer theologischen und kerygmatischen Tradition haben, scheint mir fraglos. Doch worin diese materialiter begründet liegt, fällt mir schwer zu sagen. Dazu müßte ich mehr wissen; z.B.: Welche TrägerInnenkreise stehen hinter solchen Bildern? In welchen Kultformen haben sie ihren Niederschlag gefunden? Und nicht zuletzt: Für welches ethische Normensystem stehen die Göttinnen, auf die hin die Symbole transparent sind?

Aber ich will nicht mit Fragen, in Ratlosigkeit und Verlegenheit enden, dafür finde ich Ihre mühsamen historischen Grabungs- und Wühlarbeiten und deren faszinierenden Ergebnisse viel zu wichtig. Deshalb möchte ich wenigstens für meine Disziplin drei Bereiche andeuten, wo ich deutliche Anknüpfungsmöglichkeiten sehe:

⁸ Zitiert nach Plaskow 1992, 156.

⁹ Plaskow 1992, 159.

1. Wenn es eine - zumindest halboffene - Tür für die bisherigen Ergebnisse der Monotheismusforschung in die Systematische Theologie gibt, dann ist dies m.E. die Trinitätslehre. Ich nenne nur die Stichworte: Gott in wechselseitiger, nichthierarchischer Beziehung - Sophia-Christologie - Erfahrungsbezug des Geistes und "Weiblichkeit" der *ruah*. Jürgen Moltmanns jüngere Arbeiten gehen erste Schritte in diese Richtung.

2. Viele Fragen, die für mich im Blick auf die Göttinnen(bilder) noch offen sind, hat Silvia Schroer in ihren Arbeiten für die Weisheit beantwortet, besonders, was die Korrelation von weisen Frauen als Ratgeberinnen mit der personifizierten Weisheit anbetrifft¹⁰. Auf der Grundlage dieser Entdeckungen stünde der Systematischen Theologie die eigene Wiederentdeckung der Weisheitsgestalt gut an.

3. Nach Psalm 82 ist über die Gottheit Gottes noch nicht endgültig entschieden; doch ihr Kriterium steht fest: nämlich Recht zu schaffen dem Armen und der Waisen, dem Elenden und Bedürftigen zum Recht zu verhelfen, den Geringen und Armen zu erretten ... (V.3f). Die Götter haben bei der Aufgabe versagt, sie werden sterben wie Menschen (V.7). Aber Gott muß erst noch zeigen, daß er diesem Kriterium standhält. Daraus folgere ich systematisch-theologisch ein Doppeltes:

a) Wir können nicht länger von einem "fertigen" Gott reden, als stünde seine Gottheit nicht mehr auf dem Spiel, als müsse er sie nicht je und je neu wahr machen, wahr machen an den Entrechteten, Armen und Machtlosen.

b) Und wenn diese Rechtsprechung der Entrechteten und an den Rand Gedrängten das Gottsein Gottes ausmacht, hat sie dann nicht auch denen zu gelten, deren Gottesbilder verdrängt und abgespalten wurden, ja - sogar diesen Bildern selbst?

Wenn dem so ist, dann sind Göttinnenbilder mehr als ein kritisches Prinzip im Sinne des Bilderverbots, dann ist es im Namen dieses Gottes nachgerade theologisch geboten, an die in der Geschichte seiner Verehrung ausgeschiedenen Göttinnenbilder zu erinnern, dann bedeutet - umgekehrt - der Verzicht auf diese Erinnerung ein erneutes Verspielen der Gottheit Gottes.

¹⁰ Vgl. Schroer 1992; 1990.

LITERATUR

- Christ, Carol P., *Why Women Need the Goddess. Phenomenological, Psychological and Political Reflections*: Spretnak, Charlene (ed.), *The Politics of Women's Spirituality. Essays on the Rise of Spiritual Power within the Feminist Movement*, Garden City/NY 1982, 71-86.
- Gildemeister, Regine, *Die soziale Konstruktion von Geschlechtlichkeit*: Ostner, Ilona/Lichtblau, Klaus (Hg.), *Feministische Vernunftkritik. Ansätze und Traditionen*, Frankfurt a.M./New York 1992, 220-239.
- Libreria delle donne di Milano, *Wie weibliche Freiheit entsteht. Eine neue politische Praxis*, Berlin 31991, 25.
- Plaskow, Judith, *Und wieder stehen wir am Sinai. Eine jüdisch-feministische Theologie*, Luzern 1992.
- Schroer, Silvia, *Weise Frauen und Ratgeberinnen in Israel - literarische und historische Vorbilder der personifizierten Chokmah*: BN 51 (1990), 41-60.
- Schroer, Silvia, *Die göttliche Weisheit und der nachexilische Monotheismus*: Wacker, M.-Th./Zenger, E. (Hg.), *Der eine Gott und die Göttin. Gottesvorstellungen des biblischen Israel im Horizont feministischer Theologie*, Freiburg i.Br. u.a. 1992 (QD 135), 151-182.
- Wacker, Marie-Theres, *Aschera oder die Ambivalenz des Weiblichen. Anmerkungen zum Beitrag von Georg Braulik*: Dies./Zenger, Erich (Hg.), *Der eine Gott und die Göttin. Gottesvorstellungen des biblischen Israel im Horizont feministischer Theologie*, Freiburg i.Br. u.a. 1992 (QD 135) 137-150.
- Weiler, Gerda, *Ich brauche die Göttin. Zur Kulturgeschichte eines Symbols*, Basel 1990.
- Winter, Urs, *Frau und Göttin. Exegetische und ikonographische Studien zum weiblichen Gottesbild im Alten Israel und dessen Umwelt*, Fribourg/Göttingen 1983 (OBO 53).

SCHRITTE VON DEN VIELEN ZU DEM EINEN

DIE BEDEUTUNG DER VORPRIESTERSCHRIFTLICHEN VÄTERERZÄHLUNGEN FÜR DIE RELIGIONSGESCHICHTE DER KÖNIGSZEIT

VOLKMAR FRITZ, *Gießen*

Tradition und Komposition der vorpriesterschriftlichen Vätererzählungen sind in der Forschung umstritten. Ohne Festlegung auf eine der Hypothesen¹ gehe ich von dem kleinsten gemeinsamen Nenner aus:

1. Die Vätererzählungen gehen zumindest teilweise auf mündliche Tradition zurück.
2. Die schriftliche Fixierung brachte die erzählerische Weitergabe zum Abschluß.

Mit diesen beiden Feststellungen ist ausgeschlossen, daß es sich bei den Vätererzählungen um literarische Bildungen eines einzigen Autors handelt. Die Einsicht in die Art und Weise ihrer Entstehung ist für die weitere Fragestellung von entscheidender Bedeutung, auch wenn die Datierung für Überlieferung und Verschriftung dieses Erzählkomplexes nicht eindeutig ermittelt werden kann.

In schriftlicher Form haben die Vätererzählungen frühestens im Verlauf der Königszeit und spätestens in der Exilszeit vorgelegen. Da die priesterschriftlichen Abschnitte sprachlich in die exilische oder

¹ Zum Stand der Pentateuchkritik vgl. Kaiser ⁵1984, 45ff.

frühnachexilische Zeit gehören², müssen die vorpriesterschriftlichen Stücke älter sein, ihre Verschriftung noch während der Königszeit ist darum zumindest nicht auszuschließen. Noch größere Schwierigkeiten bereitet die Einordnung der mündlichen Überlieferung. Da eine methodische Kontrolle für den Vorgang der vorschriftlichen Weitergabe nicht zu gewinnen ist, kann die Zeitspanne von der Entstehung bis zur endgültigen Fassung nicht näher eingegrenzt werden. Völlig ausgeschlossen scheint mir jedoch die Annahme, daß die Vätererzählungen bis in die vorstaatliche Zeit oder sogar bis in die Zeit vor der Landnahme zurückreichen. Wann immer eine erste schriftliche Form während der Königszeit vorgelegen hat, die Vätererzählungen reichen nicht in eine ferne Vergangenheit vor der Errichtung des Königtums unter Saul und David zurück. Literarisch spiegeln sie eine erdachte Epoche idealer Verhältnisse für die Lebensweise der Nichtseßhaften; von der geschichtlichen Wirklichkeit der spätbronzezeitlichen Stadtstaaten oder früheisenzeitlichen Siedlungen findet sich in ihnen nichts. Vielmehr handelt es sich um literarische Bildungen, in denen eine fiktive Wirklichkeit zur Sprache kommt, die allenfalls die Epoche des Erzählers spiegelt. Das bedeutet, daß erzählte Zeit und die Zeit des Erzählers weit auseinanderfallen. Dieser zeitliche Abstand zwischen dem, was erzählt wird, und der Zeit, in der es erzählt wird, ist der Ausgangspunkt für die weiteren Überlegungen.

Neben dem allgemeinen Wort für Gott אלהים wird in den Vätererzählungen der Gottesname יהוה unbefangen gebraucht. Da Jahwe sich als einziger Gott den Vätern offenbart, bleibt er der alleinige Gott, dem Verehrung zuteil wird (vgl. Gen 12,8; 26,23-25; 28,18; 33,18-20; 35,7.14). Andere Götter treten neben Jahwe nicht in Erscheinung. Wie Jahwe als Schöpfer des Menschen von Beginn der Welt an der Gott der Menschheit ist (Gen 4,26), so kennen auch die Erzväter nur den einen Gott. Die Redeweise vom "Gott Abrahams" oder vom "Gott meines Vaters/unserer Väter" samt den verschiedenen Varianten steht dieser Feststellung nicht entgegen, da es sich dabei nicht um die Anrufung einer anderen Gottheit handelt. Wie Vorländer und Köckert gegen Alt nachgewiesen haben, läßt dieser Sprachgebrauch nicht auf einen eigenen Religionstyp des Vätergottes,

² In der Genesis läßt sich der priesterschriftliche Anteil in den Vätererzählungen auf Grund des Sprachgebrauchs und der eigentümlichen Vorstellungen leicht ermitteln, vgl. Elliger 1966; Lohfink 1988.

sondern nur auf eine im Bereich der persönlichen Frömmigkeit verhaftete Ausdrucksweise schließen³. Der Vätergott ist kein anderer Gott als Jahwe, der in diesen Wendungen nicht mit seinem Namen, sondern in seinem besonderen Verhältnis zu den Erzvätern angeredet wird. Als Gott der Väter ist Jahwe ein den Menschen naher Gott; in der Redeweise vom "Gott meines Vaters" manifestiert sich somit ein besonderes Gottesverhältnis und nicht eine eigene Gottheit. Da nun die Vätererzählungen in ihrer vorliegenden Letztgestalt die Wirklichkeit des Erzählers spiegeln, bedeuten diese Feststellungen für die Religionsgeschichte Israels zur Zeit der Entstehung der Vätererzählungen, also für die Königszeit folgendes:

1. Jahwe war als Gott Israels nicht nur allgemein anerkannt, sondern konnte auch als einziger Gott gelten. Ob dieser Anspruch bereits allgemein durchgesetzt war, läßt sich den Texten nicht entnehmen. Jedenfalls wird Jahwe mit den Vätererzählungen als einziger Gott des Volkes festgeschrieben.

2. Die Jahweverehrung schließt ein persönliches Verhältnis des Einzelnen zu Gott mit ein, wie sie besonders in der Anrede "Gott meines Vaters/unserer Väter" ausgedrückt ist. Die Rede vom Vätergott ist Ausdruck einer besonderen Verbundenheit des Einzelnen mit Gott. Gerade als persönlicher Gott ist Jahwe der einzige Gott, von dem in besonderer Weise Schutz und Hilfe erwartet werden.

Die Bedeutung der Erzählungen über die Väter liegt somit nicht allein darin, daß diese als Träger der Offenbarungen Jahwes geschildert werden. Vielmehr bilden die Väter auch darin das Vorbild, daß sie sich Jahwe als ihren Gott gewählt und damit als einzigen Gott anerkannt haben. Jahwe allein ist der Gott der Väter; damit gibt es auch im Bereich der persönlichen Frömmigkeit nur den einen Gott. Die vorpriesterschriftlichen Vätererzählungen können so als Texte zur Durchsetzung der alleinigen Jahweverehrung während der Königszeit verstanden werden.

Nun stehen die Stellen innerhalb der Vätererzählungen, wo Gott als El angeredet wird, zu dieser Feststellung in einem scheinbaren Widerspruch. Dabei braucht die Rede vom אֱלֹהֵי שְׂרָיָה in der Priesterschrift in diesem Zusammenhang ebensowenig in die Untersuchung

³ Die von Alt ²1959 vertretene These eines eigenen Religionstyps in vorstaatlicher Zeit ist damit überholt, vgl. Vorländer 1975; Köckert 1988.

einbezogen zu werden⁴ wie die Gottesbezeichnung **אל עליון** in dem Sonderstück Gen 14 (dort V.22), das eindeutig einen späteren Einschub anderer Herkunft darstellt⁵. Dann bleiben fünf mit **אל** zusammengesetzte Gottesbezeichnungen übrig: **אל ראי** Gen 16,13; **אל עולם** Gen 21,33; **אל בח-אל** Gen 31,13 und 35,7; **אל אלהי ישראל** Gen 33,20 und **אל אביך** Gen 46,3. Diese Belege gilt es, einzeln zu prüfen. Dabei ist zu klären, ob es sich um eigene El-Gottheiten und damit um die Aufnahme alter Tradition oder um Benennungen Jahwes und damit um einen bewußten Sprachgebrauch des Erzählers handelt.

1. **אל ראי**

In der vorpriesterschriftlichen Hagarerzählung (Gen 16,1b.2.4-7a.8.11-14) redet Hagar den Gott, der ihr erschienen ist, mit **אל ראי** an: "Sie aber rief Jahwe, der zu ihr gesprochen hatte, mit Namen an: 'Du bist der Gott, der mich sieht'" (Gen 16,13a). Darauf folgt eine volksetymologische Erklärung dieser Gottesbezeichnung, deren Bedeutung allerdings nicht völlig klar ist, da der Text unsicher ist. Zumindest ist **אלהים** als Objekt zu ergänzen: "denn sie sprach: 'wahrlich, (Gott) habe ich hier gesehen, nachdem er mich sah'" (Gen 16,13b).

Bei der Benennung des erschienenen Gottes ist nicht zu entscheiden, ob der Name **אל ראי** aus der Tradition übernommen oder vom Erzähler aus dem Ortsnamen **ראי לחי באר** gebildet wurde. Nun wird in der Erzählung das handelnde Gegenüber unbefangen **יהוה מלאך** genannt (Gen 16,7.9.10.11), dieser spricht eindeutig von **יהוה** als dem Gott, der Hagar erhört hat. Mit **אל ראי** kann darum im Rahmen der Erzählung kein anderer Gott als Jahwe gemeint sein. In der Verbindung **אל ראי** kann El darum nicht als Eigenname, sondern nur als Appellativum aufgefaßt werden. Das bedeutet aber, daß an dieser Stelle Jahwe mit **אל** angeredet wird, um seine Göttlichkeit angemessen zum Ausdruck zu bringen. Die Näherbestimmung **אל ראי** kann durch den Ortsnamen bedingt sein und ist wahrscheinlich eine Bildung durch den Erzähler.

⁴ Vgl. dazu Weippert 1961; Koch 1988.

⁵ Zu Gen 14 vgl. Gunkel ⁶1964, 279-290. Zu **אל עליון** vgl. jetzt Niehr 1990.

Die Benennung **אל ראוי** für Jahwe geht somit nicht auf den Namen einer lokalen El-Gottheit zurück. Damit ist der Jahwe-name im Munde der Hagar vermieden. Der Grund dafür ist leicht ersichtlich. Hagars Sohn Ismael ist für den Erzähler der Stammvater der Ismaeliter; diese gehörten nicht zu den israelitischen Stämmen und waren keine Jahweverehrer⁶. Die Erzählung nimmt somit auf die gegebenen Umstände der Königszeit Rücksicht: Jahwe ist zwar der eine Gott, aber als solcher nicht von allen Völkern erkannt. Damit ist der Einzigartigkeit Jahwes ebenso Rechnung getragen wie der religiösen Praxis der Umwelt. Die Bezeichnung **אל ראוי** ist somit aus dem erzählerischen Kontext verständlich, eine lokale Gottheit dieses Namens ist keineswegs vorauszusetzen und von der Verschmelzung einer El-Gottheit mit Jahwe kann keine Rede sein.

אל עולם. 2.

An die Erzählung vom Vertragsabschluß Abrahams mit Abimelech, dem König von Gerar, um die Brunnenrechte in Beerscheba Gen 21,22-32 ist die Notiz Gen 21,33 angeschlossen, deren Subjekt nur Abraham gewesen sein kann: "(Abraham) aber pflanzte eine Tamariske in Beerscheba und rief den Namen Jahwes als El Olam an". Der Satz klappt nach und wurde vom Erzähler an die Erzählung angefügt. Sinn der Bemerkung ist die Zurückführung der Jahweverehrung an einem bestimmten Ort auf Abraham. Im syntaktischen Zusammenhang des Satzes kann die Nennung des **אל עולם** nur den Sinn haben, daß Jahwe unter diesem Namen verehrt wird. Damit stellt sich aber die Frage, ob hier ein Eigenname oder eine besondere Bezeichnung für Gott unter Verwendung von **אל** als Appellativum vorliegt. Die Entscheidung ist schwierig, da die Aufnahme des Namens einer an dieser Stelle verehrten El-Gottheit nicht von vornherein ausgeschlossen werden kann. Allerdings kann die Annahme einer solchen El-Gottheit auch nicht durch weitere Belege gestützt werden, wenngleich **עולם** als Epitheton für El, aber auch für andere Götter des Pantheons in ugaritischen Texten erscheint⁷.

⁶ Vgl. Knauf²1989.

⁷ Belege bei Cross 1973, 17f Zum Gott El im kanaanitischen Pantheon vgl. Eißfeldt 1966; Pope 1955; Schmidt 1966; Gese/Höfner/Rudolph 1970, 94-119.

Der Rückgriff des Erzählers auf eine Lokaltradition ist im Blick auf die Kürze der Notiz aber völlig unwahrscheinlich. Wenn nun die Gleichsetzung Jahwes mit einer lokalen Erscheinung des El auf Grund der sprachlichen Gestalt des Textes nicht zu sichern ist, so ist **אל עולם** am ehesten als Beiname für Jahwe zu verstehen, mit dem ein besonderer Wesenszug zum Ausdruck gebracht werden soll. **אל** ist somit als Appellativum zur Bezeichnung Gottes als Person aufzufassen und die Wendung **אל עולם** in der Bedeutung "der ewige Gott" kann durchaus den religiösen Sprachgebrauch der Königszeit aufnehmen. In jedem Fall ist das Verständnis von **אל** als Eigenname auszuschließen, da der Sprachgebrauch auf den Erzähler zur Bezeichnung einer besonderen Eigenschaft Jahwes zurückgeführt werden kann. Mit **אל עולם** wird der von Abraham verehrte Gott Jahwe bezeichnet, um die personhafte Existenz von beständiger Dauer zur Umschreibung seiner Göttlichkeit auszudrücken. Er meint hier nicht einen bestimmten Gott, sondern dient zur Bezeichnung Jahwes als der Gottheit schlechthin.

3. **אל בת-אל**

Am Ende der Erzählung von der Errichtung des Altars in Bet-El Gen 35,1-5.7 heißt es: "Er (Jakob) baute dort einen Altar und nannte den Ort El von Bet-El". Eigentlich ist die Nennung von El in diesem Zusammenhang überflüssig, da es eindeutig um die Benennung des Ortes geht, aber die Verbindung **אל בת-אל** wird durch den weiteren Beleg in Gen 31,13 gestützt. Da Bet-El eindeutig als Ortsname aufzufassen ist, wird El mit der Nennung des Ortes näher bestimmt. Ob El dabei als Eigenname oder als Appellativum gebraucht wird, geht aus dem Kontext nicht hervor. Nun spricht Gott (**אלהים**) in seiner Anweisung Gen 35,1 von einem **אל הנראה אליך** und Jakob Gen 35,3 von Gott als **אל הענה אחי**. Da damit keine anderen Götter als der eine **אלהים** gemeint sein können, ist mit **אל בת-אל** kein anderer als der sonst redende und handelnde Gott bezeichnet. Der Gott der Erzählung muß mit dem El (von) Bet-El identisch sein. Damit ist **אל** eindeutig als Appellativum bestimmt, einen

selbständigen El (von) Bet-El hat es nie gegeben⁸. Vielmehr wird Gott als der "Gott (von) Bet-El" benannt, um ihn in seiner persönlichen Erscheinung, die an diesem Ort stattgefunden hat, zu kennzeichnen.

4. אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל

Die Bemerkung 33,20 ist der Abschluß einer kurzen Notiz über das Kommen Jakobs nach Sichem: "Er (Jakob) errichtete dort einen Altar und nannte ihn: 'Gott, Gott Israels'". Das Syntagma אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל kann so verstanden werden, daß El als Gott Israels angerufen wird, so wie in der häufigen Formel יהוה אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל Jahwe als solcher angesprochen wird. Nun ist die Auffassung von El als Gottesname und von "Gott Israels" als Apposition syntaktisch nicht zwingend. Die Wendung אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל hat eine Parallele in dem Syntagma אֱלֹהִים יהוה Ps 50,1 und Jos 22,22, die bereits von den Masoreten disparat im Sinne von "Gott, Gott, Jahwe" aufgefaßt worden ist. Die Häufung der Gottesbezeichnungen stellt eine feierliche Anrufung dar, die vielleicht im Kult verhaftet war⁹. Keineswegs geht es dabei um eine Gleichsetzung von El und Jahwe, vielmehr ist mit אֱלֹהֵי das alte kanaanitische Wort für Gott aufgenommen. Eine solche Proklamation, in der die Wiederholung der Anrufung besonderen Nachdruck verleiht, kann auch mit dem Syntagma אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל vorliegen, so daß אֱלֹהֵי nicht als Gottesname sondern als Appellativum zu verstehen ist. Syntaktisch handelt es sich dann nicht um den Gottesnamen El mit Apposition sondern um das Nebeneinander zweier Bezeichnungen für Jahwe: "Gott, Gott Israels". Ob damit eine im Kult geprägte und verwurzelte Formel aufgenommen wurde oder ob der Erzähler den singulären Ausdruck selbst geschaffen hat, kann nicht entschieden werden. In diesem Zusammenhang wird אֱלֹהֵי als eine Bezeichnung für den persönlichen Gott Jakobs gebraucht. Die Benennung "Gott Israels" ist dabei anachronistisch, da mit Israel hier nicht das Volk, sondern nur der Erzvater gemeint sein kann, die Wendung aber sonst den nationalen Charakter Gottes kennzeichnen soll. In jedem Falle ist die

⁸ Gegen Eißfeldt 1962.

⁹ Vgl. zu "Jahwe, Gott Israels" Num 5,1; 32,27; 34,23; Jos 7,13-19.20; 8,30; 9,18.9; 10,40.42; 13,14.33 u.i.

Auffassung von אֱל als Appellativum möglich, so daß die Stelle als Beleg für eine Nennung des Gottes El und seine Gleichsetzung mit Jahwe ausscheidet.

5. אֱל אֱלֹהֵי אֲבִיךָ

Dieses Syntagma findet sich Gen 46,3 innerhalb einer Gottesrede an Jakob als Selbstvorstellungsformel: "Ich bin der Gott, der Gott deines Vaters". Die Stelle belegt, daß Gott (אֱלֹהִים) als אֱל reden kann, denn bereits der Artikel schließt die Auffassung von אֱל als Eigename aus. Dieser Beleg stützt damit die für Gen 33,20 vertretene Auffassung, daß אֱל zum allgemeinen Sprachgebrauch des Erzählers gehört und keineswegs die Gottheit El bezeichnet. In bewußter Wortwahl steht אֱל zur Kennzeichnung der Personhaftigkeit des handelnden Gottes. Durch die Gleichsetzung mit dem Gott der Väter wird der handelnde Gott mit dem persönlichen Gott identisch.

Ich fasse als Ergebnis zusammen: An allen Stellen einer pointierten Verwendung des Begriffes אֱל innerhalb der vorpriesterschriftlichen Vätererzählungen ist nicht der Gott El gemeint. Vielmehr ist das Wort in besonderer Weise als Appellativum gebraucht und steht wie auch sonst in den biblischen Schriften synonym für Jahwe oder אֱלֹהִים. Die verschiedenen Stellen können somit nicht als Belege für Reste einer El-Verehrung während der Königszeit herangezogen werden. Vielmehr handelt es sich um einen bewußten Sprachgebrauch, mit dem entweder der Gottesname Jahwe vermieden oder eine besondere Gottesvorstellung zum Ausdruck gebracht werden soll. Die Vätererzählungen spiegeln somit nicht den Synkretismus der Königszeit wider, den es ohne Zweifel gegeben hat, sondern wollen ein persönliches Gottesverhältnis oder Gottesverständnis festschreiben. So wie die Rede vom Vätergott den Bereich der persönlichen Frömmigkeit anklingen läßt, so könnte hinter der gelegentlichen Wortwahl des Appellativums אֱל ein eigener Bereich kultischer Praxis stehen. Nach den Vätererzählungen ist Gott nicht mit seinem Namen Jahwe identisch, sondern kann in der Anrede oder bei Selbstvorstellung mit dem gemeinsemitischen Wort ʾēl/ʾilu bezeichnet werden. Mit dieser Benennung soll das allgemeine Wort

für Gott **אלהים** wie der Name Gottes **יהוה** gleichermaßen vermieden werden. Mit den Prädikationen zu **אל** werden dann verschiedene Aspekte des einen Gottes zum Ausdruck gebracht. In den Vätergeschichten sind somit nicht verschiedene El-Gottheiten mit Jahwe verschmolzen worden, sondern es liegt lediglich ein besonderer Sprachgebrauch für den einen Gott vor. Ungeachtet der Nennung einer Vielzahl von Göttern während der Königszeit wird mit den Vätererzählungen konsequent die Verehrung des einen Gottes vertreten. Somit steht dieser Teil israelitischer Literatur der Königszeit im Horizont der Monolatrie.

LITERATUR

- Alt, A., Der Gott der Väter: Ders., Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel I, München ²1959, 1-78.
- Cross, F.M., Canaanite Myth and Hebrew Epic, 1973.
- Cross, F.M., Art. **אֱלֹהִים**: ThWAT I, 259-279.
- Eißfeldt, O., Der Gott Bethel: Ders., Kleine Schriften I, Tübingen 1962, 206-233.
- Eißfeldt, O., El und Jahwe: Ders., Kleine Schriften III, Tübingen 1966, 386-397.
- Elliger, K., Sinn und Ursprung der presterlichen Geschichtserzählung: Ders., Kleine Schriften zum Alten Testament, 1966 (TB 32) 174-198.
- Gese, H. / Höfner, M. / Rudolph, K., Die Religionen Altsyriens, Altarabiens und der Mandäer, 1970 (RM 10,2).
- Gunkel, H., Genesis, Göttingen ⁶1964.
- Kaiser, O., Einleitung in das Alte Testament, Gütersloh ⁵1984.
- Knauf, E.A., Ismael. Untersuchungen zur Geschichte Palästinas und Nordarabiens im 1. Jahrtausend v. Chr., Wiesbaden ²1989 (ADPV).
- Koch, K., SADDAJ. Zum Verhältnis zwischen israelitischer Monolatrie und nordwest-semitischem Polytheismus: Ders., Studien zur alttestamentlichen und altorientalischen Religionsgeschichte, Göttingen 1988, 118-152.
- Köckert, M., Vätergott und Väterüberlieferung, 1988 (FRLANT 142).
- Lohfink, N., Die Priesterschrift und die Geschichte: Ders., Studien zum Pentateuch, Stuttgart 1988 (Stuttgarter Biblische Aufsatzbände 4) 213-253.
- Niehr, H., Der höchste Gott. Alttestamentlicher JHWH-Glaube im Kontext syrisch-kananäischer Religion des 1. Jahrtausends v. Chr., 1990 (BZAW 190).
- Pope, M., El in the Ugaritic Texts, 1955 (SVT 2).
- Schmidt, W.H., Königtum Gottes in Ugarit und Israel, 1966 (BZAW 80).
- Vorländer, H., Mein Gott. Die Vorstellungen vom persönlichen Gott im Alten Orient und im Alten Testament, 1975 (AOAT 23).
- Weippert, M., Erwägungen zur Etymologie des Gottesnamens *El Saddaj*: ZDMG 111 (1961) 42-62.

ERWÄGUNGEN ZU EINEM VOREXILISCHEN STÄMMEJAHWISMUS HOSEA 12 UND DIE AUSEINANDERSETZUNG UM DIE IDENTITÄT ISRAELS UND SEINES GOTTES

ALBERT DE PURY, *Genf*

I. Die Problemstellung

Der "orthodoxe" Jahwismus, der schliesslich der gesamten alttestamentlichen Überlieferung sein Siegel aufgeprägt hat, ist - und darüber sind wir uns heute alle einig - eine Frucht, die erst im Exil zur Reife gelangt ist. Wichtiger noch als das Faktum, dass dieser streng monotheistische, zugleich universalistische und exklusive Jahwismus in einem bestimmten Zeitraum zu seiner unwiderrufbaren Formulierung kommt, ist die Tatsache, dass dies gleich auf zwei parallelen Überlieferungsbahnen und Denkweisen geschieht. Die, um es kurz zu sagen, deuteronomisch/deuteronomistische Tradition und die priesterliche Tradition, aus deren Zusammenwachsen in nachexilischer Zeit die Thora entstehen wird, richten sich zwar nach verschiedenen Denksystemen und setzen verschiedene Akzente, sind sich aber in der Abgrenzung des monotheistischen Jahwismus absolut einig. In beiden Traditionen wird die Alleinigkeit und Exklusivität Jahwes im Grund dadurch fundiert, dass jede denkbare Verbindung mit anderen Göttern oder Göttinnen oder mit einer Götterwelt¹ - nicht einmal

¹ Mit Recht betrachtet man den himmlischen Hofstaat Jahwes (z.B. Jes 6,2-6; Ps 29,1; 89,7; Hi 1,6; 2,1) als die Form, in der der depotenzierte Pantheon unter Jahwes Herrschaft gewissermassen ein Schattendasein weiterfristen darf. Es scheint mir aber von Bedeutung, dass dieser Hofstaat weder bei D/Dtr noch bei P eine Rolle spielt. I Reg 22,19-23 ist wahrscheinlich nach-dtr (siehe Würthwein 1984, 253-262), und bei Dtn 32,8f, das von Dtr übernommen wurde, wurde der Sinn abgeändert. Bei P zeigen

mehr bestreitet oder verleugnet wird, sondern durch Schweigen einfach unmöglich gemacht wird: Der in diesen beiden Traditionen sich herauskristallisierende Jahwe hat weder Vater noch Mutter, weder Brüder noch Schwestern, weder Söhne noch Töchter², und er hat auch keine Frau ! Viel stärker noch als das Bilderverbot oder das Monolatriegebot, die mit einer polytheistischen Weltanschauung ja durchaus vereinbar sind, ist es das Verschwindenlassen der göttlichen Genealogie, das dem Jahwemonotheismus seine eigentliche und unerschütterliche Basis liefert. Erst durch das Auslöschen der göttlichen Verwandtschaft wird Jahwe endgültig seiner Verbindung mit der Vorstellungswelt der Verehrer anderer Götter entrissen.

Dass dem aber nicht immer so gewesen ist, darüber herrscht heute weite Übereinstimmung. Nicht nur das neu entdeckte Inschriftenmaterial, besonders die Inschriften von Kuntilet 'Agrud und Khirbet el-Qom, sondern auch die Belege aus Elephantine, sowie einzelne von den exilischen und nach-exilischen Redaktoren übersehene oder missverstandene Bibelstellen bezeugen, dass Jahwe ausserhalb der im Exil erwachenden Orthodoxie nicht als *per definitionem* genealogisch unverbunden verstanden werden musste. Jahwe als Sohn Els (bzw. Elyons) kann in Dtn 32,8f (corr.) oder in Ps 82 erwogen werden³, seine Stellung als "Brudergott" oder "Gottkollege" könnte durch Gen 31,53 oder Jdc 11,24 belegt werden. Seine Funktion als Gatte schliesslich wird durch die erwähnten Inschriften jedenfalls für ein weiter zurückliegendes Stadium nahegelegt und in Elephantine⁴ direkt bezeugt. Als stärkstes Argument für einen genealogisch verbundenen Jahwe wiegt aber, *sub contrario*, die Vehemenz, mit der die deuteronomisch/deuteronomistische Tradition sowie die von ihr übernommene oder edierte prophetische Überlieferung für die Ausschliesslichkeit Jahwes sich einsetzen. Gegen irgend etwas Konkretes musste ja diese Bewegung wohl anzukämpfen haben ! Insofern stehen die epigraphischen Befunde,

nicht nur der Schöpfungsbericht, sondern auch die Art und Weise, in der er die älteren *Ma'ak*-Erscheinungen bearbeitet (z.B. Gen 35,9f (<Penuel-Überlieferung).11-13 (<Bethel-Überlieferung), wie radikal er die Vorstellung auch nur eines depotenzierten Hofstaates ablehnt.

² Ausgesprochen wird dies nur bei Deuterojesaja : "Vor mir ward kein Gott gebildet, und nach mir wird keiner sein" (Jes 43,10); "Ich bin der Erste und ich bin der Letzte, und ausser mir ist kein Gott" (44,6). Aber bei D/Dtr und P ist das Totschweigen der Verwandtschaftsfrage für Jahwe ebenso aussagekräftig.

³ Siehe Eissfeldt 1956.

⁴ Für einen Überblick, siehe Grelot 1972, 345-367; Winter 1983, 494-508.

wie auch immer sie interpretiert werden, - sowie auch die ikonographische Dokumentation, die Othmar Keel und Christoph Uehlinger zugänglich gemacht haben⁵ - in keinem grundsätzlichen Widerspruch zum Situationsbild des Deuteronomisten.

Unsere Frage lautet jetzt : Wie erklärt sich und woher kommt dieser exklusive, bildlose, genealogielose Jahwe ? Er kann doch nicht einfach erst im Exil, ohne Vorstufen, ohne Ansätze, "erfunden" worden sein ? Diese Frage ist dieselbe, der wir uns in diesem Kolloquium alle stellen. Was sind, religionsgeschichtlich gesehen, die Voraussetzungen, die den Siegeszug des "orthodoxen" Jahwe vorbereitet und ermöglicht haben ?

Um das Aufkommen eines exklusiven Jahwes in vorexilischer Zeit zu verstehen, werden grundsätzlich drei Erklärungsmodelle vorgeschlagen. Das lange Zeit vorherrschende Modell war die Annahme - mit G. von Rad und M. Noth - eines eigentlich der vorstaatlichen Zeit angehörenden Urjahwismus, das in seinem Kern alle später normativen Merkmale des orthodoxen Jahwismus - Exklusivismus, Bildlosigkeit und Genealogielosigkeit - bereits in sich vereinte. Freilich wird damit die Frage nach einer religions-geschichtlichen Einordnung einfach in eine ältere Zeit zurückverdrängt. Das zweite, heute wieder recht verbreitete Erklärungsmodell beruht auf dem Versuch einer neuen, sachgerechteren Erfassung der Jahweverehrung im Kontext dessen, was wir heute über die Nachbarreligionen wissen. Der weltbeherrschende, leidenschaftlich exklusive, anikonische Jahwe könnte, so versucht man zu zeigen, sich sowohl aus dem kana-anäischen El oder Baal, dem phönizischen Baalshamem oder aus dem ägyptischen Sonnengott herausgebildet haben. Indem sie ihr Augenmerk auf die gemeinsamen Wesensmerkmale und Funktionen der in Frage kommenden Götter richtet, bringt diese genetische Betrachtungsweise zweifellos wertvolle Erkenntnisse über Kontinuität, bzw. Diskontinuität, zwischen den in Syrien-Palästina anzutreffenden Religionsformen. Sie erklärt aber nicht, weshalb im israelitisch/judäischen Raum eine an sich mögliche Entwicklung sich tatsächlich zugetragen hat, und weshalb diese Entwicklung eine derart zugespitzte, und als solche doch wieder untypische, Form gefunden hat. Deshalb ist es m. E. am vielversprechendsten, das dritte

⁵ Keel/Uehlinger 1992.

Erklärungsmodell als Einstieg zu benützen. Nach diesem, von Morton Smith⁶ zuerst vorgeschlagenen und von B. Lang⁷ und vielen anderen weitergeführten Modell, lässt sich der "agressive" Exklusivismus Jahwes am besten aus einer internen Konfliktsituation erfassen. Der Ursprung des späteren "orthodoxen" Jahwes wäre demnach in einer, seit dem 9. Jh. erfassbaren, prophetischen Bewegung zu suchen, für die Smith die Bezeichnung "Jahwe-allein-Bewegung" geprägt hat. Die Fragestellungen und Argumentationsweisen der drei Modelle liegen freilich auf verschiedenen Ebenen, so dass die Modelle sich nicht notwendigerweise gegenseitig ausschliessen. Es ist aber einleuchtend, dass die besonders in der prophetisch/deuteronomistischen Tradition sichtbare Vehemenz der Exklusivitätsforderung auf eine innergesellschaftliche Kluft schliessen lässt, über die man gerne Näheres erfahren möchte. Es geht mir also darum, die "Fronten" etwas präziser zu erfassen, bei denen es im Konflikt zwischen exklusivem und nicht-exklusivem Jahwismus geht.

Die Schwierigkeit dieses Unternehmens hängt aber, wie wir alle wissen, mit der neu akut gewordenen Problematik der Datierung der sowohl im Pentateuch als auch im deuteronomistischen Geschichtswerk aufgenommenen oder verarbeiteten Quellen zusammen. In der gegenwärtigen Forschungslage stellt sich praktisch bei jedem Text die Frage, wie man hinter die exilischen Redaktionsstufen zurückgelangen könnte und wie man sich, besonders in den Fragen, die die Repräsentation Jahwes angehen, einer vorexilischen Textform vergewissern kann. Wie kann man in der biblischen Überlieferung hinter die von der siegreichen Orthodoxie errichtete Mauer zurückblicken?

Am besten kann man dies paradoxerweise bei denjenigen Texten tun, die zu den Vorläufern der Orthodoxie gehören und die deshalb wenig Grund hatten, bei den exilischen Zensoren Misstrauen zu erwecken, und die bei ihrer Rezeption auch kaum Neuformulierungen erforderten. Das beste Beispiel dafür stellt m. E. das Hoseabuch dar. Im Hoseabuch haben wir eine dreiteilige Sammlung von prophetischen Worten, Ansprachen und Gleichnissen, die bald nach dem Untergang Samarias, wahrscheinlich noch vor dem Ende des 8. Jh., von Schülern des genannten Propheten ediert worden ist. In den letzten Jahren haben zwar einige Autoren versucht, auch das

⁶ Smith 1971, bes. Kap. II (15-56), das in deutscher Übersetzung auch in B. Lang (Hg.), *Der einzige Gott. Die Geburt des biblischen Monotheismus*, München 1981, 9-46 zu finden ist.

⁷ Vgl. Lang 1981.

Hoseabuch von seiner Position "hinter der Mauer" zurückzuholen und es einer radikalen Kritik zu unterwerfen. Es sind vor allem Gale A. Yee⁸ und Martti Nissinen⁹, die meinen, die Substanz des Buches auf vier oder fünf Redaktionsstufen verteilen zu können, von denen die drei, bzw. vier letzten alle von der deuteronomistischen Schule und ihren Nachzögern abhängig sind¹⁰. Bei Nissinen verbleiben für die vorexilische Zeit nur wenige Verse¹¹, die er als Überbleibsel von Klageliturgien über den Untergang des Nordreich interpretiert. Für das Kap. 12 des Hoseabuches, das uns im weiteren näher beschäftigen soll, hat auch Johannes Lust¹² eine nachexilische Datierung vorgeschlagen. Um es kurz zu fassen, scheinen mir diese Versuche aus zwei Gründen gescheitert: Erstens erlauben es, wie es Grace Emmerson¹³ gezeigt hat, die leicht erkennbaren jüdischen Erweiterungen, die ja selbst noch in die vorexilische Zeit zu datieren sind, die Hauptsatzung des Buches in eine recht frühe Zeit zu verweisen. Zweitens wäre zu erklären, wie das Hoseabuch zu seinem so eigenartigen Kolorit, zu seiner so spezifischen Thematik und Metaphorik gekommen ist und weshalb es als eigenständige Sammlung bewahrt worden ist, wenn es sich dabei nur um die xte Variante der deuteronomistischen Theologie handeln sollte.

Dagegen erscheint die Zeit zwischen 750 und 680 als eine erste literarisch produktive Periode der israelitischen und jüdischen Geschichte. Das Alte Testament enthält eine ganze Anzahl literarischer Kompositionen, deren erste Schriftsetzung auf diese Zeit zurückgehen könnte. Es handelt sich um Werke der verschiedensten literarischen Gattungen, die umfangmässig beschränkten Ausmasses bleiben (vielleicht muss man als obere Grenze das errechnen, was sich auf eine einzige Schafs- oder Ziegenhaut aufschreiben liess), aber meist sind es Werke von thematischer Kohärenz, von sprachlicher Geballtheit und von höchster literarischer Qualität, wie wenn die plötzliche Ermöglichung schriftlicher Literatur lang angestaute

⁸ Yee 1987.

⁹ Nissinen 1991.

¹⁰ Dem gegenüber wirkt heute die damals beinahe revolutionäre Analyse von Willi-Plein 1971, 252ff recht konservativ, wenn man bedenkt, dass die nach ihr späteste Sammlung (Hos 12,1-14,9) in Hezekias oder Manasses Herrschaft datiert wurde.

¹¹ In den Kap. 4 und 11, den einzig von ihm untersuchten Texten, nimmt Nissinen vorexilischen Ursprung bloss für Hos 4,1a.2b-3aα; 11,1.3a.4aαb.5a.6.11bβ an. Siehe Nissinen, 336-348.

¹² Lust 1989.

¹³ Emmerson 1984.

schöpferische Kräfte freigesetzt hätte. Unter den Schriftwerken dieser Periode kann man zum Beispiel eine erste Fassung der Jakobssage erwägen, diesen oder jenen Zyklus des Richterbuches (bes. Gideon und Jephta), mindestens eine Variante der Throngeschichte Davids¹⁴, gewisse Erzählungen des Königsbuches, wie die Elisha- oder Jehu-Zyklen, die "jahwistische" Urgeschichte, die ersten Sammlungen von Gesetzen, Proverbien, Hymnen, und auch die ersten Sammlungen prophetischer Orakel. In diesen literatur- und geistesgeschichtlichen Kontext gehört auch das vorjudäische Hoseabuch¹⁵. Es scheint mir wichtig, diesen Kontext in Erinnerung zu rufen, weil man in letzter Zeit etwas dazu geneigt hat, das Exil als die geistig und intellektuell einzig leistungsfähige Periode anzusehen, die vorausgehenden Zeiträume aber als noch durch und durch in archaischem Denken verhaftete Epochen zu betrachten. Nein : Das Exil ist gewiss die Zeit der ersten grossen Systeme, der ersten Synthesen, der ersten "Dogma"- und "Kanon"-bildungen, aber wenn man von einer hebräischen "Klassik" reden möchte, müsste man sie an die Wende vom ausgehenden 8. zum beginnenden 7. Jh. ansetzen : hier wird noch nicht gesammelt, systematisiert und archiviert, hier wird in grosser Freiheit wesentliches zu Wort gebracht, hier wird in den verschiedensten Richtungen experimentiert und in dichterischer Prägnanz die oft gegensätzlichen Erfahrungen einer Gemeinschaft festgehalten. Die Hoseadichtung ist ein eminentes Beispiel dieser Klassik!

Wenn ich nun in meinem Versuch, die "Frontenstellung" des Jahwe-Exklusivismus näher zu erfassen, mich dem Hoseabuch zuwende, und darin besonders dem berühmten 12. Kapitel, so hat das folgende Bewandnis: Bei Hosea finden wir die erste, bestimmt vordeuteronomistische - d.h. vom Deuteronomismus unkontaminierte - Inszenierung des Jahwe-Exklusivismus. Das ganze Buch wird von der leidenschaftlich wiederholten Überzeugung getragen, dass durch Israels Nichtwissen, Vergessen und Verführbarkeit das exklusive Band zu Jahwe eine fatale Störung erlitten hat. Wogegen kämpft aber Hosea an ? Wer sind Jahwes Rivalen, wer sind Israels Verführer ?

¹⁴ Siehe z.B. Kaiser 1988.

¹⁵ Bei der Abgrenzung der "vorjudäischen" Substanz des Buches schliesse ich mich im grossen und ganzen dem Urteil von Jeremias 1983 an.

Lange hat man das ganze Buch vom metaphorischem Gedicht von Kap. 2,4-17 her interpretiert, in welchem der sowohl das Volk Israel als auch das Land darstellenden "Frau" vorgeführt wird, dass ihr hurerisches Verfolgen ihrer "Liebhaber" mit ihrer Zugehörigkeit zu Jahwe unvereinbar ist. Und dieses Gedicht selber wurde im Licht der Eliaüberlieferung verstanden, nach welcher es wirklich um die Rivalität zweier Götter ging, des israelitischen Jahwe und des phönizisch-kananäischen Baal. Aber heute hat sich die Einsicht durchgesetzt, dass es bei Hosea nicht mehr um das effektive Nebeneinander von verschiedenen Göttern geht, sondern einzig um die Auffassungsart oder die Verehrungsweise des als monolatrischer Nationalgott nicht mehr umstrittenen Jahwe. Die Baalthematik hat nur noch metaphorische Bedeutung und spielt bei Hosea überhaupt eine beschränkte Rolle¹⁶. Bedeutsamer ist jedoch die Prostitutions-thematik (הַזָּנָה), die nicht nur mit den "Tagen der Baalim" (2,14.15), sondern auch mit den metaphorischen "Liebhabern" (2,7; s. auch 3,3), den Priestern und den an den Kulthöhen (4,11-14.17f; 5,3f.5-7; 9,1) geübten Bräuchen assoziiert sind. Dass diese von Hosea scharf angegriffenen Sexualpraktiken eine Gottesvorstellung implizierte, bei der Jahwe selber als Sexualpartner vergegenwärtigt wurde, ist wahrscheinlich, wird aber von Hosea nirgends direkt ausgesprochen. Auch wird an keiner Stelle im Hoseabuch eine göttliche Partnerin Jahwes, eine Ashera oder ein sonstiges weibliches Gottheitssymbol erwähnt. Das Hoseabuch spricht wohl immer wieder vom Abfall und der Untreue Israels, erwähnt aber ausser den chimärehaften "Liebhabern" des zweiten Kapitels kaum ernst zu nehmende Feinde oder Rivalen Jahwes, die die Gunst des abfallenden Israels für sich in Anspruch nehmen könnten. Man gewinnt also den Eindruck, dass Hoseas Kampf für Jahwe und für Israels totale Ergebenheit an Jahwe sich gar nicht so sehr in einem polytheistischen Kontext abspielt, in dem verschiedene Götter und Göttinnen Jahwes Alleinherrschaft gefährden könnten. Wir befinden uns viel eher in einem System der mindestens in formaler Hinsicht unangefochtenen Herrschaft Jahwes. Worum es aber Hosea geht, ist was wir heute "Identität" nennen würden. Wenn Israel den "Liebhabern" anhängt, so bedeutet es für

¹⁶ Wenn man von den wahrscheinlich sekundären Stellen Hos 2,10b; 2,18f absieht, erscheint der Name oder die Bezeichnung Baal (ausser in dem Ortsnamen Baal Peor 9,10) nur an drei Stellen, wovon zwei im Plural - 2,15 (יְמֵי הַבַּעַלִּים) und 11,2 - und eine im Singular: 13,1. Die beiden letzteren Stellen beschreiben nicht die Gegenwart, sondern befassen sich mit Geschichtsrückblicken.

Hosea nicht mehr, dass es sich im Pantheon nach anderen Göttern umschaut, wohl aber, dass ihm die Identität Jahwes abhanden gekommen ist. Was ist für Hosea und für seine Tradition die wahre "Identität" Jahwes, und was ist Verkenennung von Jahwes Identität? Parallel geht die Frage, wie wir in Hos 12 sehen werden, auch nach der Identität Israels. Was ist die wahre, von Jahwe gewollte Identität Israels, und was ist die falsche, verwerfliche Identität des Volkes? Im Anschluss an die Frage "Wo ist der wahre Jahwe?" stellt Hosea als erster die später so schicksalsschwere Frage: "Wo ist das wahre Israel?"

Aber wie definiert sich Identität, wie wird sie erfasst, wie grenzt sie sich von dem nicht zur Identität Gehörenden ab? Im Hoseabuch wird Identität auf zweierlei Weisen etabliert: 1) durch Hinweis auf Praktiken oder Verhaltensweisen (z.B. Jahwe ist *nicht* durch Altäre und Opfer erreichbar¹⁷; oder: Jahwe ist *nicht* wie ein Mensch, der sich in seinem Zorn endgültig verlieren könnte¹⁸), und 2) durch die Erinnerung an seine Taten in der Geschichte. Wie schon H.W. Wolff¹⁹ gezeigt hat, beinhaltet die *daat Elohim* vor allem die Kenntnis der Geschichtstaten Jahwes und stellt somit den unausweichbaren Zugang zu Jahwes eigentlicher Identität dar.

Dieser Kampf um die Identität Jahwes verläuft bei Hosea, wie mir scheint, auf verschiedenen Fronten. Die eine Front ist diejenige, die wir eben ins Auge gefasst haben und die bis jetzt oft als die einzige angesehen worden ist: man könnte sie die Front der Höhenheiligtümer nennen. In den hier in Frage kommenden Texten der Hoseatradition - zur Hauptsache 4,4-5,7 sowie 2,4-17 - distanziert sich Jahwe von der Vorstellungswelt, mit der man ihn im Kult dieser Heiligtümer verbindet: der mit Fruchtbarkeitsdenken und Prosperität verbundene Naturzyklus, in dem Feste, Opfer und wahrscheinlich auch Sexualriten im Zentrum stehen. Hoseas Gegner auf dieser Front sind an erster Stelle die Priester²⁰ und andere Träger dieser Kultform. Dass es sich dabei um Jahwepriester handelt, wird daraus ersichtlich, dass ihnen unter anderem vorgeworfen wird, die Kenntnis Gottes verworfen und ihre Ehre gegen Schande ausgetauscht zu haben²¹.

¹⁷ Siehe z.B. Hos 4,7f.13f; 5,5-7; 8,11-13; 9,1-4; 10,1f; 12,12.

¹⁸ Hos 11,9.

¹⁹ Wolff 1964a.

²⁰ s. Hos 4,4-9; 5,1f; 6,9; 10,5.

²¹ Hos 4,6f.

In wie weit es sich bei der Polemik gegen den Staatskult - das "Kalb Samarias"²² - und die grossen Heiligtümer, Bethel²³ und Gilgal²⁴, um eine zweite, von der vorerwähnten zu unterscheidenden Front handelt, ist nicht ganz ersichtlich. Das Königtum wird zwar in seiner relativen Nützlichkeit nicht bestritten, aber die Art und Weise, in der das Hoseabuch von den Königen spricht²⁵, zeigt, dass in seiner Sicht das Königtum im Rahmen der allein massgebenden Partnerschaft zwischen Jahwe und seinem Volk eine ganz nebensächliche Rolle spielt. Vielleicht hängt es auch mit den historischen Umständen des ausgehenden Nordreichs zusammen, dass die staatliche Institution eher noch als eine erbärmliche Ruine denn als ein potentiell jahwefeindliches Bollwerk erscheint.

Wenn wir unseren Blick jetzt auf Hos 12 richten, so kommt eine dritte Front zum Vorschein, die bis jetzt als solche kaum erfasst worden ist, die aber für das Verständnis der Vorstufen des "orthodoxen" Jahwe von grösster Bedeutung sein könnte: Man könnte sie die "Jakobs-Front" nennen, oder, wie ich es im angezeigten Titel zu formulieren versucht habe, die Front des "Stämmejahwismus".

Es ist mir hier nicht möglich, meine Interpretation von Hos 12 voll zu begründen - dies ist teilweise an einem anderen Ort erfolgt²⁶ -, und deshalb soll es genügen, das Wesentliche thesenhaft festzuhalten.

II. Hosea 12 und der "Stämmejahwismus"

Strophe I (Anfang):

- a) 1a. Mit Verstellung hat mich Efraim umgeben,
mit Betrug das Haus Israel.
- [1b. Juda hingegen treibt es noch mit El
und bleibt den «Heiligen» treu!] ²⁷ (?)

²² Hos 8,5,6b; siehe auch 10,5-8; 13,2.

²³ Hos 10,5; cf. 5,8. Dagegen ist 4,15 wahrscheinlich sekundär.

²⁴ Hos 12,12.

²⁵ s. Hos 1,4; 3,4; 7,3; 8,4; 10,3,7; 13,10f und dazu vor allem Crüsemann 1978, 111-122.

²⁶ de Pury 1992.

²⁷ Jüdische Erweiterungen: V.1b. 6, und die Lesung יהוה statt ישדאל in V.3a

- 2a. Efraim ist ein Hirte von Wind,
den ganzen Tag rennt er dem Ostwind nach,
verbreitet Lüge und Misshandlung.
- 2b. Man schliesst einen Vertrag mit Assur,
während man Öl nach Ägypten liefert.

Leitwort:

- 3a. Yhwh steht im Prozess gegen < Israel > ,
- 3b. und zwar, um Jakob zu ahnden nach seinen Wegen :
Nach seinen Taten wird er ihm heimzahlen.

Strophe I (Fortsetzung) :

- b) 4a. Im Mutterleib hinterging er seinen Bruder
- 4b. und in seiner Manneskraft stritt er gegen Gott.
- c) 5aα. Doch El [] erwies sich als Herr,
- b) 5aβ. und (nur) 'imWeinen' «schaffte er (Jakob) es»,
und er bat ihn um Gnade .
- c) 5b. In Bethel, fand er (El) ihn (Jakob) (immer wieder),
und dort redete er mit ihm :
[6a. Aber Yhwh ist der Gott der Heerscharen,
6b. Yhwh ist sein Anrufungsname !]
7a. "Du, du wirst mit Hilfe deines Gottes zurückkehren !
7b. Bewahre (nur) Loyalität und Redlichkeit,
und harre ständig auf deinen Gott!"

Strophe II:

- a) 8. Kanaan trägt in der Hand eine trügerische Waage,
er liebt es, zu übervorteilen.
- a-b) 9a. Ephraim aber sagt : "Ich habe mich bloss bereichert !
Ich habe mir ein Vermögen gefunden !
- 9b. An all meinem Erwerb wird man mir nichts
Verkehrtes nachweisen können,
nichts was eine Verfehlung wäre !"
 - c) 10a. "Ich aber bin Yhwh, dein Gott,
seit dem Land Ägypten her !
 - 10b. Ich werde dich noch in Zelten wohnen lassen
wie in den Tagen der Begegnung.
 - 11a. (Ständig) redete ich zu den Propheten,
ich war es, der die Visionen häufte
 - 11b. und durch die Propheten (das Kommende)
sichtbar werden liess."

Strophe III:

- a) 12a. Mag Gilead vom Unheil erreicht worden sein,
[- sie sind wirklich zu nichts geworden ! -]
in Gilgal opferte man eifrig Stiere !
- 12b. Auch sind ihre Altäre (so zahlreich) wie die
Steinhaufen an den Furchen der Ackerlandschaft.
- b) 13a. Jakob flüchtete in das Gefilde Arams,
- 13b. Israel diente um eine Frau,
ja, um eine Frau hütete er !
- c) 14a. Durch einen Propheten aber hat Yhwh Israel
aus Ägypten heraufgeführt,
- 14b. ja, durch einen Propheten ist es (Israel) behütet worden!

Bilanz : Der Urteilsspruch

- 15a. Bitter hat Ephraim (sc. Yhwh) gekränkt.
- 15b. Seine Verbrechen wird er (Yhwh) ihm aufladen,
seine Schmähung wird ihm sein Herr vergelten !

Was natürlich in in Hos 12 am meisten diskutiert worden ist, ist das Verhältnis zur Jakobtradition. Vor allem die Funktion der Jakoberwähnungen hat zu endlosen Diskussionen Anlass gegeben. Obwohl die kritische Wertung des Ahnen Jakob bereits im Leitwort (V.3) angekündigt wird und in Passagen wie V.4a oder 13a.b doch recht offensichtlich ist, wurde in der Exegese immer wieder versucht, den Erzvater zu "retten". Als neuere Beispiele dafür können die Arbeiten von Hartmut Gese²⁸ und Heinz-Dietrich Neef²⁹ gelten. Nach diesen beiden Autoren geht es dem Dichter darum, das heutige Ephraim den *beiden* grossen Figuren der (sog.) "Heilsgeschichte", Jakob und Mose, entgegenzusetzen. Wie auch für die Jakob-kritischen Ausleger liegt das Problem besonders bei der schwierigen Frage nach dem Sinn der Gotteshandlung in V.5 und 7. Von welchem Gott ist hier die Rede ? Was wird von ihm ausgesagt ? Und falls in diesen Versen das göttliche Eingreifen positiv gewertet wird, ist dies dann mit einem negativen Jakobbild vereinbar ? Manche Exegeten haben demnach die V.5-7 als sekundär ausgeschieden³⁰. Dass aber in der hoseanischen Sicht die zunächst wohlwollende Antwort Gottes an einen unwürdigen

²⁸ Gese 1986.

²⁹ Neef 1987.

³⁰ So Vollmer 1971, 107; Willi-Plein 1971, 211-213; Yee 1987, 229-237. Utzschneider 1980, 210 und Whitt 1991, 18-43 (s. 24-26) scheiden nur die V.6f aus.

Jakob durchaus denkbar ist, lässt sich durch manche andere Hoseastelle belegen³¹. Immer wieder wird bei Hosea an die Wohltaten erinnert, die Jahwe Israel erwiesen hat³².

Bei der Interpretation von Hos 12 hängt vieles vom Erfassen der Struktur ab. Wie aus der vorgelegten Übersetzung ersichtlich ist, schlage ich vor, das Gedicht in drei Strophen zu gliedern. Jede Strophe beginnt mit einer Beschreibung des gegenwärtigen Verhaltens Ephraims, bzw. Israels (V.1a.2./8-(9)./12), geht dann über zur Evokation der schlimmen Wesensart des Ahnvaters Jakob (V.4.5aß./9./13), und endet mit der Inszenierung der göttlichen Antwort auf dieses Verhalten, sei es in der Vergangenheit, der Gegenwart oder der Zukunft (V.5aα.5b.7./10-11./14). Das Gedicht wird umrahmt durch eine wie ein Leitwort wirkende Gerichtsankündigung (V.3) und einen Urteilsspruch (V.15), wodurch die Funktion der ganzen Einheit als Anklageschrift verdeutlicht wird. Ein kurzer Durchgang soll uns die Progression der drei Strophen veranschaulichen.

In der **ersten Strophe** (V.1-2.4-5.7) wird das gegenwärtige Verhalten Ephraims zuerst generell als Trug und Lüge charakterisiert (V.1) und dann (V.2a.b), in einer ersten, der Aussenpolitik entnommenen Konkretisierung, sowohl mit der panikartigen Windhascherei als auch mit der fast skurrilen Duplizität Israels exemplifiziert. Mit der Bezeichnung Ephraims als "Windhirte" wird bereits die allseits bekannte Jakobfigur angekündigt, deren sprichwörtliches Talent für Übertölpelung und Fluchtbewegung offenbar keiner langen Erläuterung bedarf. In V.4a, 4b und 5aß, dem zweiten Teil der ersten Strophe, wird effektiv die Geschichte Jakobs evoziert, des Ahnen, mit dem alles begonnen hat und in dem sich seine Nachkommenschaft so vorzüglich widerspiegelt. Auch Jakob war bekanntlich ein permanent Aufgeregter, ein Streitsüchtiger, ein Betrüger, und dies buchstäblich seit dem Mutterschoss ! Aber auch er hielt nicht, was sein Vorprellen versprach : stellt sich ihm jemand in den Weg, so bricht er zusammen, weint, bittet um Gnade, wenn er nicht gleich auf seinen Basisinstinkt zurückfällt, die Flucht ! Im dritten Teil der Strophe, V.5b und 7, wird schliesslich auf die Intervention Gottes in der Jakobsgeschichte verwiesen. Die Antwort Gottes, paradoxerweise, bleibt im Rahmen der Heilsgewährung : auf des Erzvaters Betrug, Agressivität und

³¹ Siehe z.B. Hos 2,16; 8,12; 10,12; 11,4.8f; *sub contrario* auch 6,4; 7,1.

³² Siehe Hos 2,10a; 7,15a; 9,10a; 10,1.11f; 11,1.3f.8f.11; 12,10f; 13,4f.

liederliche Kehrtwendung antwortet Gott mit der Eröffnung einer kultischen Beziehung - so muss wohl das יְהוָה אֱלֹהֵינוּ V.5a^a verstanden werden - und mit einem wohlwollenden Gotteswort, in dem sowohl Beistandsverheissung und Loyalitätsforderung zum Ausdruck kommen. Die kaum erfreuliche Figur Jakobs (in der natürlich auch Ephraim verkörpert ist) wird also von Gott nicht verworfen, sondern angenommen. Es bleibt ihm nur, das zu suchen, was ihm am meisten fehlt: ein Mindestmass an Loyalität und Redlichkeit, an Ruhe und Gottvertrauen! Am Ende der ersten Strophe bleibt also alles noch offen. Was wird Ephraim aus dieser Einladung machen? Auf diese Frage antwortet die zweite Strophe unseres Gedichts.

Bevor wir die erste Strophe verlassen, wäre noch ein Wort zu V.1b und 6 anzubringen. Beide Verse gehören, wie mir scheint, zur judäischen Reinterpretation³³. In V.1b wird Juda in das gegen Ephraim gerichtete Anklagegedicht einbezogen. Dass Juda in diesem Kontext anscheinend vorgeworfen wird, noch bei "El" und seinen Genossen zu verharren - also der Jerusalemer Tempeltheologie verhaftet zu bleiben -, ist durchaus aufschlussreich. Dem gleichen judäischen Ausleger muss wahrscheinlich der ganze V.6 zugeschrieben werden, weil der in Jerusalem beheimatete Titel *Yhwh elohe Zeba'ot* bei Hosea sonst nicht vorkommt. Was diese beiden judäischen Einschübe bezeugen, ist dass in den Augen des judäischen Kommentators das hoseanische Gedicht im Grunde von der Identität Jahwes handelt. Diese Intuition ist vollkommen richtig, und der judäische Tradent ist ein überaus feinhöriger und treuer Schüler Hoseas. Aber sein im hoseanischen Sinn durchaus fundierter Protest (besonders in V.6) kommt im Gedicht zu früh. Im vorjudäischen Gedicht entpuppt sich die Frage nach der wahren Identität des Gottes Israels erst in der dritten Strophe.

Die **zweite Strophe**, V.8-11, wird bei der Diskussion oft übergangen, weil man diese Verse meist nicht auf die Auseinandersetzung mit der Jakobtradition bezieht. Der Erzvater wird zwar namentlich nicht erwähnt, aber das Wort, das in V.9a und b in Ephraims Mund gelegt wird, ist ein so durchsichtiges Zitat Jakobs, dass die Zugehörigkeit der zweiten Strophe zu unserem Gedicht unzweifelhaft ist. Wieder wird zuerst das gegenwärtige Verhalten Ephraims vor Augen geführt, und

³³ So die meisten Kommentatoren, z.B. Wolff 1963, 276f; Jeremias 1983, 151.154; Emmerson 1984, 56-116.

wieder stehen Trug und Lüge im Vordergrund, diesmal aber im wirtschaftlichen Bereich. In V.9 wird, so scheint es, an die proverbiale Flunkerei des "Kanaanäers" (womit vermutlich der levantinische Händler visiert ist³⁴) angespielt. "Jedes Kind weiss, dass des Zigeuners Waagen falsch sind", so könnte man diesen Vers paraphrasieren. Ephraim dagegen behauptet, seinen Reichtum auf korrekte, schuldlose Weise erworben zu haben. Im Kontext des Gedichts ist es unmöglich, nicht an die Geschichte von Jakobs Herdenerwerb zu denken, wie wir sie aus Gen 30,25-31,19 kennen. Auch dort - wie aber auch in Gen 25,29-34 und Gen 27 (siehe V.34-40!) - liegt gerade in der fragwürdigen Art und Weise des Erwerbs der Zündstoff zum anbrechenden Konflikt. Erst auf dem Hintergrund der Jakobsgeschichte wird das Vernichtende in Ephraims Charakterisierung ersichtlich. Ephraim, der auf sein reines Gewissen pocht, ist ein noch schlimmerer Betrüger als der für Betrug allseits bekannte "Kanaanäer".

Diesmal nimmt die Antwort Gottes ein viel schrofferes Gepräge an als dies in der ersten Strophe noch der Fall war. "Ich aber, ich bin Jahwe dein Gott seit dem Land Ägypten her !" (V.10a). In V.7 sprach Gott von sich noch in der 3. Person : "mit Hilfe deines Gottes", "harre auf deinen Gott", als ob es gälte, zwischen dem Sprechenden und dem Bezeichneten eine gewisse Distanz zu suggerieren. Hier hingegen bricht das "Ich" Jahwes ganz unmittelbar hervor, und es ist dieses "Ich", das den Namen Jahwe trägt und das sich dem Adressaten als "dein Gott" vorstellt. Der Bruch mit der Welt des Jakobs wird mit mehreren Stilmitteln angedeutet. Jahwe ist der Gott "seit Ägypten her". Hier wird eine andere Geschichte als diejenige Jakobs in den Vordergrund gestellt, und eine andere Geographie als diejenige des "Ostwinds" (V.2a) oder der Weiden Labans (V.9). Wie die erste Strophe, mündet auch die zweite Strophe aus in ein Gotteswort an Ephraim (V.10-11), ein Wort, das sowohl die Zukunft als auch die Vergangenheit betrifft. Handelt es sich in V.10b um eine Verheissung oder um eine Drohung ? Beides zugleich, wie es Hos 2,16-17 nahelegt, aber eine Verheissung nur insofern, als die Rückkehr unter die Zelte die Absage an den von Ephraim so stolz angehäuften Reichtum bedeutet. Fazit : Obwohl das Verhalten Ephraims sich in keiner Weise verbessert hat, bleibt auch am Ende dieser zweiten Strophe die Zukunft offen. Wenn Israel bereit ist, mit der richtigen Geschichte und mit der

³⁴ Cf. Engelken 1990, bes. 61.

richtigen Geographie den Anschluss zu suchen, so ist die Begegnung mit dem "wahren" Jahwe vielleicht doch noch möglich.

Aufschlussreich ist, dass das Gotteswort in der zweiten Strophe nicht wie in der ersten in eine Forderung ausmündet, sondern in einen neuen geschichtlichen Rückblick. Diesmal gilt es, auf die *Mittler* hinzuweisen, die Jahwe sich seit den Tagen der Begegnung erwählt hat. Diese Mittler sind die Propheten, mit denen sich der Hoseakreis offensichtlich in voller Kontinuität fühlt³⁵. Anders als in den anderen Geschichtsrückblicken, wird in V.11 nicht ein einzelnes Moment oder ein bestimmter Ort der Vergangenheit anvisiert, sondern es wird der gesamte Zeitraum ins Auge gefasst, der sich vom Auszug Ägyptens bis zur Gegenwart erstreckt. Das zeigt der iterative Modus der Verben. Ephraim hat keiner Weisung und keiner Warnung entbehrt : nur hätte es auf die Propheten hören sollen - und nicht auf den Ahnen Jakob !

Bei der **dritten Strophe** fällt es etwas schwerer, die in V.12 - bestimmt gegen das gegenwärtige Ephraim - formulierten Vorwürfe zu erfassen. In V.12a ist der Text wahrscheinlich verderbt. Offensichtlich handelt es sich jetzt um Fehlverhalten im kultischen Bereich. Vielleicht kritisiert das Gedicht hier, wie schon in V.2a, die frenetische und ziellose Intensivierung der Opferhandlungen in der Krisensituation nach der Amputation des Reiches durch Tiglat Pileser (V.12a). Wie auch an anderen Stellen wird die Vermehrung der Altäre und der Opfer als Zeichen von Hochmut, Falschheit und Verblendung angesehen³⁶.

Mit der Nennung Gileads und der "Steinhaufen" auf den Furchen der Felder ist wieder die "alte" Geographie aufgetaucht, und ganz natürlich ergibt sich jetzt, mit dem dritten Auftritt des Erzvaters, die Flucht ins Aramäerland. Mit den V.13 und 14 reichen wir an die Kernstelle des ganzen Gedichts, und hier wird sich, meine ich, die Relevanz unserer Untersuchung für die Vorgeschichte des Jahwe-Exklusivismus erweisen. Die V.13 und 14 sind symmetrisch konstruiert. Dem zweifachen בָּאֵשׁ des V.13 antwortet das zweifache בְּנִיבָא in V.14. Die bereits in der zweiten Strophe konfrontierten zwei Geschichten und zwei Geographien werden jetzt in lapidarer Prägnanz gegenüber gestellt. Aber wie geschieht diese Konfrontation?

³⁵ Siehe Hos 6,4-6; 9,7-9; 12,13f. In 4,5aßb haben wir es wahrscheinlich mit einer judäischen Erweiterung zu tun.

³⁶ Siehe z.B. Hos 5,5-7; 8,11-13; 10,1f.

Was wird damit ausgesagt ? Wo genau liegt die "Front" ? Von den vielen im Zusammenhang dieser Verse zu diskutierenden Fragen möchte ich jetzt nur die eine und wichtigste aufgreifen : das Problem der Opposition zwischen "Frau" und "Prophet".

Dass auch in dieser dritten Strophe Jakobs Wesensart in einem negativen Licht dargestellt wird ist klar. Während Jahwe Israel *aus* einem fremden Land *heraufführt*, *flieht* Jakob *in* ein fremdes Land. Während Jahwe Israel in die Freiheit bringt und behütet, gibt Jakob seine Freiheit auf und macht sich zum Hüter in Dienste fremder Herren. Dabei ist aber nur auf Äusserliches hingewiesen. Das Aussagegewicht liegt nämlich in beiden Versen auf der Prädikation : "*Durch einen Propheten* hat Jahwe Israel aus Ägypten heraufgeführt !" Wie schon in V.11, gilt es in V.14 offensichtlich, auf den *Mütlern* der wahren Jahwegeschichte zu verharren. In V.14 ist ja die Sache relativ klar. Dass in V.14a und b dieser Mittler - es kann sich doch, jedenfalls in V.14a, nur um Mose handeln ! - einfach als "*ein Prophet*" (ohne Artikel) bezeichnet wird, muss sich wohl so erklären, dass es dem Dichter nicht darum ging, das geschichtliche Ereignis unter Mose als solches in Erinnerung zu rufen, sondern dass sein eigentliches Ziel es war, die seit Mose ununterbrochene Linie der Propheten (zu der er sich selber auch rechnete) als die wahre und einzig legitime Trägerinstanz der Jahwe/Ägypten/Exodus-Tradition herauszustellen.

Von da aus müssen wir uns die Frage nach dem parallelen Glied in V.13 stellen, dem zweimaligen und in ebenso akzentuierter Stellung wie *באשה* hervorgehobenen *ננבית* ! Für eine *Frau* (*נ pretii*) ist also Jakob bereit, sein Wertvollstes preiszugeben. Wie ist das zu verstehen ? Verschiedene Autoren haben darin eine erneute Attacke gegen das Ausüben von Sexualriten gewittert³⁷, da *נבית* und *נבית* eine kulturelle Bedeutung haben könnten. Dieses Argument scheint mir nicht stichhaltig. Erstens fehlt hier ganz die sonst in diesem Kontext auftauchende Prostitutionsthematik. Zweitens ist die Anspielung auf die Geschichte von Jakobs Heirat so offensichtlich, dass es einer besonderen Präzisierung gebraucht hätte, falls der Dichter seinem Adressatenkreis etwas anderes hätte suggerieren wollen. V.13 spricht also bestimmt von Jakobs Frauen! Aber was haben diese Frauen in diesem Kontext zu suchen ? Eine mögliche, aber vielleicht etwas kurze Erklärung wäre es, dem Dichter die Absicht zuzutrauen, Jakob

³⁷ So unter anderem Wolff 1964b, 240; Wolff 1963, 280; Jeremias 1983, 157; Whitt 1991, 27.38-41.

als eine Art "Frauenheld" zu verunglimpfen. Wie mancher "Trickster" in der Folklore wird der schlaue Jakob von den Männern gehasst, aber von den Frauen geliebt und beschützt. In der Genesissage wird Jakob schon von seiner Mutter bevorzugt und gerettet, er wird in seinem Mannesalter von zwei Frauen geliebt, die sich zwar um seine Gunst schwer zanken, die ihn aber dennoch gemeinsam vor dem Misstrauen ihres Vaters schützen. Endlich, als Jakob in einer gefährlichen Situation seinem Bruder Esau begegnen muss, sind diese Frauen willig, ihm als Vorhut zu dienen. Hos 12,13 könnte also spöttisch aussagen wollen: "Was wäre euer Jakob ohne die Frauen?". Aber ich glaube, dass man die Frage noch von einer anderen Perspektive angehen kann.

Wenn es stimmt, dass in V.14 die Propheten als die legitimen *Mittler* der Jahwe/Exodusgeschichte dargestellt werden, dann sollten doch die in V.13 so in den Vordergrund gestellten Frauen ebenfalls eine Art Mittlerfunktion haben. Aber in welchem Sinn ist das denkbar? Klar ist, dass in der uns bekannten Jakobsgeschichte alles auf die Geburt der Söhne Jakobs ausgerichtet ist. Die Erzählung von der Geburt der Stammeseponymen in Gen 29,30-30,24, wie immer man sich die Urform dieser Episode denkt, stellt das zentrale Element der ganzen Gesta dar. Die Jakobssage ist ja die Ursprungssage der Stämme Israels. Sobald also der israelitische Hörer des Gedichts etwas von Jakobs Frau oder Frauen erfährt, weiss er, dass es um die Mütter Israels geht. In diesem Sinn sind also in V.13 die Frauen *Mittlerinnen*, wie in V.14 die Propheten *Mittler* sind. Die Frau stellt für das Bestehen Israels die *genealogische* Vermittlung dar.

In V.13 und 14 stehen sich also zwei Typen von Vermittlung, zwei "Instanzen" gegenüber: die genealogische und die prophetische. Die Frage lautet: Was bestimmt, was Israel ist: die Zugehörigkeit zu einer Genealogie, also zu einem Stammesystem, oder das Hören auf das durch die Propheten vermittelte Jahwe-Wort, also der Eintritt in eine Glaubens- und Lebensgemeinschaft? Die dritte Strophe unseres Gedichts läuft also auf ein lapidarisch formuliertes Bekenntnis hinaus: Die wahre Geschichte vom Ursprung Israels ist nicht die Geschichte des Ahnvaters Jakob, sondern die Geschichte der Begegnung mit Jahwe in der Wüste. Anders ausgedrückt: die wahre Identität Israels beruht nicht auf Geburt, sondern auf Berufung.

Es geht also zunächst um die Identität *Israels*! Hosea ruft Israel dazu auf, zwischen seinen "Ahnen" zu wählen: Jakob oder Mose! Jakob beiseite zu lassen, und sich für den Propheten Mose zu ent-

scheiden ! Das ist nicht einfach eine homiletische Floskel, wie wir sie aus einer Predigt erwarten könnten. Nichts weist darauf hin, dass in Hoseas Zeit Jakobsgeschichte und Auszugsgeschichte, wie es später im Pentateuch der Fall sein wird, bereits wie Perlen auf derselben Schnur aneinandergereiht worden waren, und es also einfach darum ginge, innerhalb einer einzigen, bereits "zwei- oder mehrstöckig" konstituierten "Heilsgeschichte" das eine Kapitel höher zu werten als das andere ! Wie ich an einem anderen Ort zu zeigen versucht habe³⁸, sind sowohl die Jakobserzählung als auch die Auszugsgeschichte selbständige, vollwertige Ursprungssagen Israels. Keine von ihnen braucht die andere als Nach- oder Vorspiel. Beide erklären, wie das neugeborene Israel ausserhalb des Landes herangewachsen ist und dann unter der Leitung seines Ahnen bzw. seines Propheten seine Geburtsgegend verlassen hat und in das Land eingewandert ist. Beide geben eine in sich suffiziente Ätiologie für die Anwesenheit Israels im palästinischen Bergland. Es lässt sich wahrscheinlich machen, dass auch auf der literarischen Ebene beide Ursprungsgeschichten mindestens bis zum Exil auf getrennten Bahnen weitertradiert wurden. Noch das deuteronomistische Deuteronomium, sowie das ganze deuteronomistische Geschichtswerk, lassen die Geschichte in Ägypten beginnen und wissen nichts - oder besser, wollen nichts wissen - von einer erzväterlichen "Neben- oder Vorgeschichte"³⁹ Die Priesterschrift könnte wohl das erste literarische Werk gewesen sein, das die beiden in Konkurrenz stehenden Sagen (die Erzvätergeschichte, jetzt hauptsächlich auf Abraham konzentriert, und die Auszugsgeschichte) gleichsam miteinander versöhnte und beide in seine Geschichtskonstruktion aufnahm.

Aber mein jetziges Anliegen ist nicht literaturgeschichtlicher, sondern religionsgeschichtlicher Art. Ein anderes Israelverständnis bringt eine andere Jahweauffassung mit sich. Dass für das Hoseabuch die Entscheidung für die Auszugstradition eine Art Grundtest für das richtige Jahweverständnis darstellt, lässt sich durch das enorme Gewicht dieser Tradition im hoseanischen Werk nahelegen. Anders als die Jakobssage, die im restlichen Hoseabuch kein Echo mehr findet, wird die Wüstentradition in den Kap. 9-13 mit nicht weniger als fünf weiteren Erwähnungen honoriert⁴⁰ Für Hosea steht im Zentrum

³⁸ de Pury 1991a.

³⁹ Dazu siehe Römer 1990; Römer 1991.

⁴⁰ Hos 9,10.17; 10,1f; 10,11-13a; 11,1-7; 13,4-8. Siehe auch 2,16f.

dieser Tradition die Erwählung. Freilich, das Verbum בָּחַר, das ab dem Deuteronomium zum *terminus technicus* der Erwählung wird, kommt bei Hosea noch nicht vor - überhaupt ist man noch weit entfernt von der deuteronomistischen Stereotypie! -, aber die reiche Auswahl der Verben, die beschreiben sollen, wie Jahwe sich Israels in der Wüste angenommen hat, zeugen alle von liebevollem an-die-Hand nehmen: מָצָא (finden, 9,10a), רָאָה (sehen, 9,10a. cf. V.13), הִרְכִּיב (an den Wagen zäumen, 10,11b), אָהַב (lieben, 11,1a), קָרָא (rufen, 11,1b), הֵעִלָּה (heraufführen, 12,14a), שָׁמַר (behüten, 12,14b), יָדַע (kennen, 13,5), und man könnte noch manch andere Formel hier anführen, die Selbstvorstellungsformel in 12,10 und 13,4 ("Ich bin Jahwe, dein Gott seit dem Land Ägypten her"), die Erinnerung an die יָמֵי מוֹעֵד ("Tage der Begegnung") in 12,10 und die Ansage einer neuen "Betörung" (פִּתּוּיָהּ pi.) in 2,16. Israel in der Wüste wird wie ein kleines Kind umjubelt, versorgt, und angelehrt, wie eine junge Kuh bewundert, wie eine frische Frucht gepriesen. Die Initiative liegt ganz bei Jahwe, und Israel steht da, anmutig, willig, fast passiv, *presque une femme-objet*! Erst wenn dieses junge Israel heranwächst, wenn es sich dem Land nähert und sobald es in das Land kommt, lässt es sich von anderen verführen und vergisst Jahwe. Es ist also die Untreue Israels, die diese so vielversprechend angefangene Geschichte schief ausgehen lässt. Der bitter enttäuschte Jahwe hat dann nur noch die Wahl zwischen der Preisgabe Israels und einem Neubeginn der Geschichte in der Wüste.

III. Folgerungen

Kehren wir zu den "Fronten" zurück, auf denen Hosea und sein Kreis offensichtlich kämpfen. Beide Ursprungssagen weisen auf Trägerkreise, die in ihrer Verschiedenheit doch noch recht klar im Hintergrund sichtbar werden. Man hat gute Gründe, so glaube ich, zu sagen, dass die Jakobssage nicht dem Königtum, und damit auch nicht dem mit dem Königtum verbundenen Staatskult (z.B. in Bethel) entspringt. Der Trägerkreis der Jakobssage muss vielmehr im Stammesmilieu gesucht werden, d.h. bei dem *‘am ha’ares*, den

ländlichen Stammeseliten, bei denen Frank Crüsemann⁴¹ z.B. den "aristokratischen" Widerstand gegen das Königtum und das Autonomieideal der Stämme situiert. Für diese Stammesgesellschaft war ursprünglich die segmentäre Genealogie das hauptsächlichste, wenn nicht gar einzige, Koordinatensystem der Identitätsbestimmung⁴². In religiöser Hinsicht war diese Stammesgesellschaft eher tolerant (d. h. "inklusiv"), insofern es für sie wichtig war, das Zusammenleben von Gruppen verschiedener Herkunft zu ermöglichen (dazu dient ja die Genealogie !). Es gab da keine Schwierigkeiten, die Götter der einen und der anderen Gruppe oder Orte koexistieren zu lassen oder zu identifizieren. All dies lässt sich in der Jakobssage noch recht gut nachvollziehen. Im Israel des 8. Jh. ist diese Stammesgesellschaft freilich jahwisiert. Jahwe ist auch für sie der unbestrittene nationale Gott geworden. Für diese Gesellschaft ist aber die Jakobsgeschichte die eigentliche Ursprungslegende, auch was die Jahweverehrung betrifft. Dass dieser Jahwe selber mit anderen Göttern oder Göttinnen auch genealogisch verbunden war, lässt sich zwar von den Jakobserzählungen selbst her nicht mehr belegen, ist aber höchst wahrscheinlich.

Was die Auszugssage angeht, ist ihr Trägerkreis in Hos 12,14 noch ganz explizit angegeben. Es handelt sich um die Propheten. Dabei muss man natürlich weniger an Einzelpersonlichkeiten als an ein ganzes Milieu denken. H.-W. Wolff⁴³ hat dieses Milieu im Nordreich mit dem oppositionellen Landlevitentum in Verbindung gebracht, Morton Smith⁴⁴ mit der "Jahwe-allein-Bewegung", und R.R. Wilson⁴⁵ hat dazu aus dem Bereich der sozialen Anthropologie aufschlussreiche Analogien geliefert. Jedenfalls befinden wir uns im Rahmen dessen, was man in einer Gesellschaftsstruktur periphere Oppositionsgruppen nennt. Wenn man sich nun die "Fronten" vergegenwärtigt, auf denen dieses kämpferische Oppositionsprophetentum auftritt, hat man immer bloss auf das Königtum, oder aber auf die Staatsheiligtümer und das im Umkreis des Königtums florierende Kultsystem hingewiesen, nicht aber auf die Stammesgesellschaft. Der Kampf läuft

⁴¹ Crüsemann 1978.

⁴² Siehe Wilson 1977, 40-44, 190-196.

⁴³ Wolff 1964b. Siehe auch Utzschneider 1980.

⁴⁴ Smith 1971, 15-56.

⁴⁵ Wilson 1980, 135-252.

aber auf verschiedenen Fronten⁴⁶, und man sollte sich die Frage stellen, ob das Prophetenmilieu nicht gerade die Stammesgesellschaft als seinen Hauptgegner im Visier hat.

Dass das Propheten- und Levitenmilieu die vitale und wahrscheinlich ursprüngliche Trägerschaft der Auszugs- und Wüsten-tradition darstellt, ist sogar in der literarischen Gestaltung noch ersichtlich, die diese Tradition in der deuteronomistischen Überlieferung sowie den nicht-priesterschriftlichen Teilen der Bücher Exodus und Numeri erfahren hat. Die Wüste ist sowohl bei Hosea als auch in Exodus bis Deuteronomium der Ort und die Zeit des unmittelbaren Gegenübers zwischen Jahwe und Israel. Weder Königtum, noch Priestertum, noch - und das ist das wichtigste - Stammesgesellschaft können sich in dieses Vis-à-vis einmischen. Nur der Prophet ist Mittler. Was im Deuteronomium auffällt, ist, dass das Israel der Auszugsgeneration zwar ständig mit dem Terminus "Väter" ("eure Väter", usw.) bezeichnet wird, dass es zugleich aber völlig "degenealogisiert" ist. Die deuteronomistischen "Väter" sind gerade nicht die Figuren einer strukturierten Genealogie, sie haben nichts mehr mit Jakob oder andern Erzväterfiguren zu tun, sie lassen sich nicht mehr in irgend welcher Weise individualisieren oder differenzieren, sondern sind bloss noch eine Stilfigur für eine kompakte Generation, für ein undifferenziertes, gleichgeschaltetes Volk. Bei Hosea haben wir eine *adoptive* Auffassung der Sohnschaft. Israel existiert von dem Tag an, an dem es von Jahwe geliebt worden ist. Und es ist als Israel von Jahwe aus Ägypten herausgerufen worden, wodurch es zu Jahwes "Sohn" geworden ist (Hos 11,1).

Man kann also sagen, dass die Auszugs- und Wüsten-tradition als ein Gegenmodell zur Jakobstradition konzipiert worden ist. Ja, sie ist beinahe eine Kriegsmaschine gegen die genealogische Stammes-ideologie. Sie ist eine Utopie, insofern sie zum Ausdruck bringt, was das prophetische Oppositionsmilieu sich als ideale Gesellschafts-ordnung vorstellt. Und wenn man die beiden Ursprungssagen nebeneinanderstellt, kann man feststellen, wie jede der existenziellen Fragen, die in einer Ursprungssage gelöst werden müssen, vom Modus der Stammesideologie auf den der prophetischen Utopie übertragen wird. Dies lässt sich am besten veranschaulichen, wenn man die

⁴⁶ Das ist auch bei Hosea noch sichtbar. In Hos 5,1 werden drei "Instanzen" in der Adresse genannt : Priester, Haus Israel und Königshaus. Nach den Priestern, aber vor dem Königtum kommt also das *bet Yisrael*. Damit sind wahrscheinlich die Notablen der Stammesgesellschaft gemeint. Alle drei Instanzen sind befugt, Recht zu sprechen.

Hindernisse vergleicht, die sich dem Leben oder dem Wohlergehen Israels in beiden Überlieferungen entgegenstellen. Was in der Jakobtradition als die grössten Gefahren für das Überleben der Sippe inszeniert wird, sind einerseits das Ausbleiben oder die Gefährdung der Nachkommenschaft, andererseits der Verlust oder die Gefährdung des ernährenden Lebensraums. Die erste dieser Gefahren wird vor allem durch die Präkarität der Frauen thematisiert: ihre Unfruchtbarkeit, ihr schwieriges Gebären, ihre Rivalitäten - mit unvorhersehbaren Folgen - aber auch die Gefahr ihrer Entführung, Sequestration und Vergewaltigung. Die zweite Gefahr hat mit dem Land, dem Wasser und den Herden zu tun : dem Verbleiben oder dem Ausgestossensein aus dem fruchtbaren Land, dem Zugang zum Brunnen oder seiner Verriegelung, dem Wachsen oder dem Verkümmern der Herde, der Ehrlichkeit oder dem Betrug in den Vereinbarungen, usw. Die Lösung der Probleme beruht immer auf Kompromiss, Neuverteilung, Witzigkeit, Wiederversöhnung oder Abschluss eines formellen Vertrags. Obwohl im genealogischen System niemand dem anderen ganz gleich ist - es gibt ältere und jüngere Söhne, Brüder und Vetter, Verwandte und Nicht- Verwandte - , und obwohl die Rivalitäten zwischen ihnen permanent und unvermeidbar sind, findet schliesslich jeder das Plätzchen, das ihm im System zukommt.

Nichts von dem bleibt in der prophetischen Utopie. Was das Überleben der Gruppe gefährdet, sind nicht die schwierigen Geburten - das Zahlreichwerden der Israeliten ist nur für die Ägypter ein Problem -, auch nicht das Verweilen in einer Wüste - Jahwe liefert Manna, Wachteln und frisches Wasser. Nein, was Israels Überleben in Frage stellt, ist einzig und allein das Nichthörenwollen auf Jahwe und seinen Propheten. Nur Israels Ungehorsam und Unglaube sind für die einbrechenden Katastrophen verantwortlich. Aber das eigentliche Thema der Wüstenüberlieferung ist das der Vermittlung zwischen Volk und Jahwe. Mose ist der einzige Vermittler, sowohl in dem Sinne, dass er als einziger die Anliegen des Volkes vor Jahwe anbringen kann, als auch insofern er der einzige ist, der dem Volk Jahwes Willen mitteilen kann. Aber das heisst vor allem, dass alle anderen Instanzen, die in Israel Vermittlung anbieten könnten - Kriegsführer, Priester, Stammesälteste, Könige - radikal ausgeschaltet sind.

Weiter wäre zu überlegen, wie es mit dem Zusammenhang steht zwischen diesem prophetischen Oppositionsmilieu und der in Ex 32,25-29 und anderen Stellen wie Dtn 33,8-11 und *e contrario*

Gen 49,5-7 reflektierten und den Leviten zugeschriebenen Intransigenz, ja Raserei, gegenüber Bruder, Sohn und anderen Sippenangehörigen. Es ist hier nicht möglich, das ganze Levitenproblem aufzurollen⁴⁷, aber zwei Punkte scheinen mir doch in diesen Texten von Bedeutung und für unser Thema relevant : 1) Die Auszeichnung der Leviten ist dadurch bestimmt, dass sie die Zugehörigkeit zu Jahwe mit der Achtung, sei es des engsten Familienbandes, unvereinbar finden. (Dass Treue zu Jahwe sich durch Auflehnung gegen den Vater zu bewähren hat, diese Idee finden wir übrigens auch in der Geschichte von dem nächtlichen Angriff des Gideon auf den Baal-Altar seines Vaters in Jdc 6,25-32⁴⁸. 2) Man sagt von den Leviten, sie seien im Land "zerstreut". Offensichtlich haben sie sich von der Stammesgesellschaft auch in territorialer Hinsicht gelöst. Das könnte bedeuten, dass das prophetisch-levitische Oppositionsmilieu auf eine Form von "Bruderschaften" zurückgeht, die sich von der Stammesgesellschaft absondern und mit ihr, jedenfalls zeitweise, in scharfem Konflikt leben. In diesem Fall wäre die Auszugs- und Wüstensage nicht auf ein vorkönigliches Stämmeisrael zurückzuführen, sondern auf spezifische jahwistische Bruderschaften, von denen wir nicht mehr wissen, wie sie in der israelitischen Gesellschaft aufgekommen sind. Es wäre auch zu fragen, ob die Feindlichkeit des orthodoxen Jahwe gegenüber der Götterwelt und seine Weigerung, in irgend einem Pantheon seinen Platz einzunehmen, nicht dort seine eigentlichen Wurzeln hat. Falls Genealogie für Menschen so gefährlich ist, kann sie auch für Jahwe nichts Gutes bringen !

Kommen wir zum Schluss noch einmal auf Hosea zurück. Hosea kommt zweifellos aus dem prophetischen Oppositionsmilieu, aber die Distanz zwischen den zu vermutenden und in der alttestamentlichen Überlieferung hie und da noch durchschimmernden Anfängen dieser Bewegung und ihm ist gross. Das Agressiv-brutale ist bei ihm sublimiert, aber etwas von der anfänglichen Leidenschaft ist ihm doch haften geblieben.

Wir haben viel über die Identität Israels in Hos 12 gesprochen. Was hat dies für Konsequenzen für die Identität des Gottes Israels ? Das ganze Gedicht von Hos 12 ist unter die Autorität Jahwes gestellt. Das wird sowohl im Leitwort V.3 als auch, implizit, im Urteilsspruch von

⁴⁷ Siehe dazu vorläufig Gunneweg 1965, 14-81; Schmitt 1982, bes. 581f.

⁴⁸ Cf. de Pury 1991b.

V.15 sichtbar. Innerhalb des Gedichts wird aber der göttliche Partner nicht immer gleich benannt. "Jahwe" wird er nur dort genannt, wo er in Verbindung mit der Auszugstradition erscheint : in den V.10a und 14a. Wenn er im Kontext der Jakobtradition erwähnt wird, nennt ihn das Gedicht "Elohim" (V.4b), "dein Gott" (V.7, zweimal) oder < El > (V.5aα und, implizit, V.5b). "El" kommt im Hoseabuch sonst nur noch an drei Stellen vor : 2,1; 11,9 und 12,1b. Von diesen gehört wahrscheinlich nur 11,9 dem alten Hoseabuch an. Somit ist es schwierig zu wissen, ob El hier als reines Appellativ verwendet wird, oder ob der Gottesname El noch mitschwingt. Diese Frage ist auch nicht so wichtig. Wichtig aber ist, dass der Dichter es offenbar vermeidet, den Namen Jahwe mit Jakob zu assoziieren. Und doch ist der in V.5.7 eingreifende und sprechende Gott nicht ein anderer Gott als der, der auch den Namen Jahwe trägt, denn bestimmt hätte Hosea nie einem Jahwe fremden Gott die Institution eines Kultes (יִמְצְאֵנִי V.5b) oder das Ausprechen einer Verheissung (V.7) zugestanden. Der Gott, der in der Jakobgeschichte eingreift, ist also derselbe Gott wie derjenige, der sich in V.10 als "Jahwe, dein Gott vom Land Ägypten her" vorstellt. Es ergibt sich also, dass für Hosea der Gott Jakobs wohl der tatsächliche Gott ist, nicht aber in seiner "wahren" Identität, wie auch die Nachfahren Jakobs wohl das faktische Israel sind, nicht aber in seiner wahren Identität. Die Botschaft des Propheten an seine Adressaten ist es, dass sie, sowohl in Bezug auf Jahwe als auch auf sich selber, sich für die richtige, wahre und einzig legitime Identität zu entscheiden haben. Für Hosea geht also die Reflexion über die Identität Israels Hand in Hand mit dem Kampf um die Identität Jahwes.

Zusammenfassung: In religionsgeschichtlicher Perspektive ist während der letzten fünfzehn Jahren die Hauptfrage gewesen, in wie weit, ab welchem Zeitpunkt und in welchem geschichtlichen Kontext man von einer monolatrischen Jahweverehrung, und dann von einem Jahwe-Monotheismus sprechen kann. Es hat sich dabei allmählich die Einsicht durchgesetzt, dass sich diese Entwicklung nicht einfach linear-chronologisch abgespielt hat, sondern dass sie als das Ergebnis einer oft konfliktuellen Auseinandersetzung innerhalb der "israelitischen" Gesellschaft betrachtet werden muss. Nach welchen "Fronten" diese Auseinandersetzung verlaufen ist, das ist gegenwärtig für die vorexilische Zeit eine der wichtigsten Fragen der israelitischen Religionsgeschichte. Ziel der hier vorgebrachten Erörterungen war es,

eine bisher wenig beachtete Kluft zwischen dem genealogisch strukturierten "Jakob"-Israel und dem auf "Ruf und Führung" beruhenden "Auszugs"-Israel in den Blick zu bekommen. Anfänglich sind die Jakobssage und die Auszugssage zwei selbständige und vollwertige Ursprungslegenden Israels, ja sie schliessen sich gegenseitig aus und stehen eigentlich in Konkurrenz miteinander. Beide Sagen werden von verschiedenen Kreisen gepflegt: auf der einen Seite die Stammeseliten, auf der anderen die vermutlich auf religiöse Bruderschaften zurückgehenden Prophetenkreise. Wie Hosea 12 zeigt, sind gegen Ende des 8. Jahrhunderts die Religions-konflikte, die in Israel (und vielleicht Juda) ausgetragen werden, keine Konflikte mehr, die verschiedene Götter ins Feld führen (falls man dies für eine frühere Zeit vermuten sollte) - denn die vorausgesetzte Situation ist die einer praktisch monolatrischen Jahweverehrung; vielmehr spiegeln sie innerjahwistische - gleichsam "theologische" - Auseinandersetzungen wider, in denen es nicht bloss um Kultformen oder Gesellschaftsstrukturen geht, sondern um die Etablierung der normativen Ursprungssage, und damit der legitimen Mittlerinstanz und des massgebenden Jahwe-Konzepts. Das Ideal eines exklusiven, verwandtschaftslosen, genealogielosen Jahwe ist im Rahmen des "Jakobs"-Israel, dem Israel der Stämme, kaum denkbar. Ein solches Ideal erwächst vielmehr auf dem Boden einer ursprünglich prophetischen Utopie und entspricht der Vorstellung eines sippenlosen, königslosen und durch prophetische Vermittlung Jahwe direkt unterstellten "Berufungs"-Israel.

LITERATUR

- Crüsemann, Frank, Der Widerstand gegen das Königtum. Die antiköniglichen Texte des Alten Testaments und der Kampf um den frühen israelitischen Staat, Neukirchen 1978 (WMANT 49).
- Eissfeldt, Otto, El und Jahwe: JSS 1 (1956) 25-37 = ders., Kl. Schr. III, Tübingen 1966, 386-397.
- Emmerson, Grace I., Hosea. An Israelite Prophet in Judaeon Perspective, Sheffield 1984 (JSOTS 28).
- Engelken, Karen, Kanaan als nicht-territorialer Terminus: BN 52 (1990) 47-63.

- Gese, Hartmut, Jakob und Mose: Hosea 12,3-14 als einheitlicher Text: Tradition and Re-Interpretation in Jewish and Early Christian Literature. FS J.C.H. Lebram, Leiden 1986 (StPB 36) 38-47.
- Grelot, Pierre, Documents araméens d'Égypte, Paris 1972 (LAPO 5).
- Gunneweg, Antonius H. J., Leviten und Priester, Göttingen 1965 (FRLANT 89).
- Jeremias, Jörg, Der Prophet Hosea, Göttingen 1983 (ATD 24,1).
- Kaiser, Otto, Beobachtungen zur sogenannten Thronnachfolgeerzählung Davids : EThL 64 (1988) 5-20.
- Keel, Othmar / Uehlinger, Christoph, Göttingen, Götter und Gottessymbole, Freiburg/Basel/Wien 1992 (QD 134).
- Lang, Bernhard, Die Jahwe-allein Bewegung : ders. (Hg.), Der einzige Gott. Die Geburt des biblischen Monotheismus, München 1981, 47-83.
- Lust, Johan, Freud, Hosea, and the Murder of Moses. Hosea 12: EThL 65 (1989) 81-93.
- Neef, Heinz Dieter, Die Heilstraditionen Israels in der Verkündigung des Propheten Hosea, Berlin/New York 1987 (BZAW 169).
- Nissinen, Martti, Prophetie, Redaktion und Fortschreibung im Hoseabuch. Studien zum Werdegang eines Prophetenbuches im Lichte von Hos 4 und 11, Neukirchen/Vluyn/Kevelaer 1991 (AOAT 231).
- de Pury, Albert, Le cycle de Jacob comme légende autonome des origines d'Israël: J.A. Emerton (Hg.), Congress Volume Leuven 1989, Leiden 1991a (VTS 43) 78-96.
- de Pury, Albert, Le raid de Gédéon (Juges 6,25-32) et l'histoire de l'exclusivisme yahviste : T. Römer (Hg.), Lectio difficilior probabilior? Mélanges offerts à Françoise Smyth-Florentin, Heidelberg 1991b (DBAT Beiheft 12) 173-205.
- de Pury, Albert, Osée 12 et ses implications pour le débat actuel sur le Pentateuque: P. Haudebert (Hg.), Le Pentateuque. Débats et recherches, XIVe Congrès de l'ACFEB, Angers (1991), Paris 1992 (LeDiv 151) 175-207.
- Römer, Thomas, Israels Väter. Untersuchungen zur Väterthematik im Deuteronomium und in der deuteronomistischen Literatur, Freiburg (Schweiz)/Göttingen 1990 (OBO 99).
- Römer, Thomas, Nachwort : N. Lohfink, Die Väter Israels im Deuteronomium. Mit einer Stellungnahme von Thomas Römer, Freiburg (Schweiz)/Göttingen 1991 (OBO 111) 111-123.
- Schmitt, Götz, Der Ursprung des Levitentums: ZAW 94 (1982) 575-599.
- Smith, Morton, Palestinian Parties and Politics that Shaped the Old Testament, New York/London 1971; deutsche Übersetzung in: B. Lang (Hg.), Der einzige Gott. Die Geburt des biblischen Monotheismus, München 1981, 9-46.
- Utzschneider, Helmut, Hosea, Prophet vor dem Ende. Zum Verhältnis von Geschichte und Institution in der alttestamentlichen Prophetie, Freiburg (Schweiz)/Göttingen 1980 (OBO 31).
- Vollmer, Jochen, Geschichtliche Rückblicke und Motive in der Prophetie des Amos, Hosea und Jesaja, Berlin 1971 (BZAW 119).
- Whitt, William D., The Jacob Traditions in Hosea and their Relation to Genesis: ZAW 103 (1991) 18-43.

- Willi-Plein, Ina, Vorformen der Schriftexegese innerhalb des Alten Testaments. Untersuchungen zum literarischen Werden der auf Amos, Hosea und Micha zurückgehenden Bücher im hebräischen Zwölfprophetenbuch, Berlin/New York 1971 (BZAW 123).
- Wilson, Robert R., Genealogy and History in the Biblical World, New Haven/London 1977 (YNER 7).
- Wilson, Robert R., Prophecy and Society in Ancient Israel, Philadelphia 1980.
- Winter, Urs, Frau und Göttin, Freiburg (Schweiz)/Göttingen 1983 (OBO 53).
- Wolff, Hans-Walter, 'Wissen um Gott' bei Hosea als Urform von Theologie: EvTh 12 (1952/53) 553-554, = ders., Gesammelte Studien zum Alten Testament, München 1964a (ThB 22) 182-205.
- Wolff, Hans-Walter, Hoseas geistige Heimat, ThLZ 81 (1956) 83-94, = ders., Gesammelte Studien zum Alten Testament, München 1964b (ThB 22) 232-250.
- Wolff, Hans-Walter, Dodekapropheten 1. Hosea, Neukirchen 1963 (BK.AT XIV/1).
- Würthwein, E., Die Bücher der Könige, Göttingen 1984 (ATD 11,2).
- Yee, Gale A., Composition and Tradition in the Book of Hosea. A Redaction Critical Investigation, Atlanta/Georgia 1987 (SBLDS 102).

DER BEGRIFF "BAAL" IM HOSEABUCH UND SEINE WIRKUNGSGESCHICHTE

JÖRG JEREMIAS, *München*

I.

Wie wenig sichere Kenntnisse die Wissenschaft über die Eigenarten des frühen Jahwe-Glaubens besitzt, ist in der neueren religionsgeschichtlichen Diskussion sattem bekannt. Die weit überwiegende Mehrzahl der alttestamentlichen Quellen schildert ihn aus der Retrospektive als eine Variante der Religion der eigenen Zeit. Die wenigen Texte aus vorstaatlicher und frühstaatlicher Zeit, allesamt nicht im Blick auf den Wissensdurst der Nachgeborenen verfaßt, ergeben kein einheitliches Bild. Daher ist es nicht überraschend, daß die - notwendig weithin hypothetischen - Rekonstruktionen dieses frühen Jahwe-Glaubens ihn in jüngerer Zeit mehr und mehr als eine Spielart der Religiosität der Umweltvölker dargestellt haben, d.h. ihn mit Zügen etwa Baals und Els, wie wir sie aus ugaritischen Texten kennen, mit Zügen Kamoschs, wie sie die Mescha-Inschrift widerspiegelt, etc. gezeichnet haben. "Von Hause aus sind Jahwe und Baal nicht zwei verschiedene Gottheiten, sondern zwei Namen für ein und denselben Gott", formuliert Manfred Weippert, dem wir den kühnsten und wohl bedeutendsten Rekonstruktionsversuch der genannten Art verdanken, und unmittelbar zuvor: Jahwe war "von Hause aus eine Gottheit des Hadad-Typus"¹.

¹ Weippert 1990, 143-178 (Lit.), hier 157f.

Herbert Niehr läßt seine Darstellung der Religion Israels sogar sogleich mit der Feststellung beginnen, "daß JHWH hinsichtlich seiner Herkunft aus dem edomitischen Bergland als eine Art Wettergott des Hadad-Typs zu verstehen ist"², ein Ansatz, der für ihn näherer Begründung - außer dem Hinweis auf Theophanieelemente und den Sinai als Wohnort - offensichtlich nicht bedarf³.

Die im Hoseabuch breit dargestellte Baal-Polemik erscheint unter diesen Voraussetzungen als "religionsinterne Grenzziehung, die als Abgrenzung nach außen interpretiert wird"⁴. Zu dieser Grenzziehung kam es, weil Hosea "der erste im Alten Testament bezeugte Vertreter der 'Jahwe-allein'-Theologie" war. Wie ist er dann zu seiner Erkenntnis gekommen? In der tödlichen Gefahr, die von der Expansionspolitik Tiglatpileasers III. und seiner Nachfolger ausging, sah Hosea "Sanktionen" Jahwes gegen Israels "Ehebruch", der seinerseits im Vollzug der "traditionellen israelitischen Religion" bestand: "in der Vielzahl der verehrten Gottheiten, den Heiligtümern, den Götterbildern" etc. "Aus diesem Denkansatz ergab sich für Hosea, daß all dies von den Völkern übernommen sein mußte, denen Israel bei seinem Eintritt ins Land begegnet war", und als Konsequenz, daß der Prophet "die traditionelle Vorstellung von Jahwe selbst in Frage stellen" mußte. "Das bedeutete, daß es sich bei dem Jahwe der Höhenheiligtümer in Wirklichkeit gar nicht um Jahwe handeln konnte". Auf der Suche nach "dem wirklichen Jahwe" begann Hosea, "Jahwe und Baal, ursprünglich... ein- und dieselbe Gottheit", scharf von einander zu unterscheiden⁵. In der Darstellung der Religionsgeschichte Israels wird dem Propheten Hosea die zentrale Schlüsselposition zugeschrieben.

Diese ebenso anregende wie originelle Sicht des Hoseabuches im Kontext einer Religionsgeschichte Israels beinhaltet nach meinem Urteil sowohl einen wesentlichen Fortschritt als auch einen

² Niehr 1990, 43. Zu den zugrunde liegenden methodischen Erwägungen dieser Sicht, die wesentlich von neueren Erkenntnissen zur "Landnahme" Israels hervorgerufen ist, vgl. Smith 1990, XXII f. und Lemche 1991. Schließlich ist an die jüngste Diskussion um das Aufkommen des Monotheismus und die These einer "Jahwe-allein-Bewegung" (M. Smith, B. Lang, H. Vorländer) als Voraussetzung der religionsgeschichtlichen Frage zu erinnern; vgl. die kritische Darstellung von Albertz 1992, 97f.

³ Mit guten Gründen betont demgegenüber Mettinger 1990, 411, daß Jahwe von Anbeginn Züge Baal-Hadads und Züge Els miteinander verbunden habe.

⁴ Weippert 1990, 163 (gesperrt gedruckt).

⁵ Weippert 1990, 162f.

deutlichen Rückschritt gegenüber traditionellen Entwürfen. Der gewichtige Fortschritt ist darin zu sehen, daß hier mit aller Entschlossenheit die eher zaghaften Ansätze der Hoseaexegese aufgegriffen und systematisiert werden, die Polemik gegen Baal im Hoseabuch als eine wesenhaft innerisraelitische Auseinandersetzung zu interpretieren. Daß diese Polemik nicht nach außen gerichtet ist und nicht die Attraktivität des Gottesdienstes der kanaanäischen Bevölkerung im Blick ist, ergibt sich allein schon daraus, daß diese Bevölkerung noch über lange Zeit darunter gelitten haben muß, daß die Ausrottung ihrer geistigen und geistlichen Führungsschicht im Zuge der Revolution Jehus eine produktive religiöse Entwicklung verhinderte und dem Synkretismus mit israelitischen Vorstellungen Vorschub leistete⁶. Eine noch weit deutlichere Sprache aber spricht die Tatsache, daß die Polemik gegen Baal im Hoseabuch auf eine Ebene mit Hoseas Polemik gegen das Kulturland, gegen "Opfer", gegen "Hochmut" etc. zu stehen kommt, und zumindest im Fall der letztgenannten Themen ist eine Außenperspektive ausgeschlossen⁷.

Der Rückschritt der geschilderten Sicht liegt m.E. darin, daß sie von ihrem Ansatz einer Identität "Jahwes" und "Baals" in der Zeit vor Hosea her diesem Propheten eine derart unvermittelte und plötzliche neue Erkenntnis im Gottesbild zuschreiben muß, daß er unter der Hand nahezu zum Religionsgründer, zu einem Mose der kritischen Wissenschaft wird. Eine solche Sicht ist aus vielfachen Gründen ganz unwahrscheinlich. Ich nenne nur die drei wichtigsten:

1) Hosea weiß sich als Glied einer prophetischen Bewegung, deren Anfang er bis zu Mose zurückführt (Hos 6,5; 12,11.13f).

2) Hosea greift erkennbar mehrfach vorgegebene prophetische Traditionen des Nordreichs auf; für die Verbindung zu den Elischä-Erzählungen erinnere ich nur an den für Hosea so zentralen Begriff der "Hurerei" (II Reg 9,22)⁸, für die Verbindung zu den Samuel-

⁶ Vgl. dazu unten V. mit Anm. 30.

⁷ Ich würde nach wie vor den - zugegebenermaßen unscharfen - Begriff eines "baalisierten Jahweglaubens" verwenden wollen. Der Versuch von Albertz 1992, 269ff, im Gefolge Weipperts sämtliche im Hoseabuch begegnenden Kultbräuche schon im vorhoseanischen Jahweglauben zu belegen, kann von der Quellenlage aus nicht gelingen. "Es ist erst Hosea, der den 'ganz normalen Jahwekult' seiner Zeit unter Aufnahme des religiösen Feindbildes des 9. Jh. ... denunziert" (272): Dieser Satz täuscht ein Wissen vor ("ganz normaler Jahwekult": also demnach genau identisch mit der Zeit Elias), über das wir gern verfügen würden, aber nicht verfügen.

⁸ Vgl. zum Nachweis bes. Steck 1968, 35 Anm.1.

Erzählungen an die Anspielungen an I Sam 15 in Hos 4,5f und 6,6⁹. Auch bei den letztgenannten Beispielen handelt es sich keineswegs um Randprobleme, sondern um für Hoseas Denken konstitutive Themen, die er im Vergleich mit der vorgegebenen Tradition erheblich vorantreibt und verschärft, wie besonders der Vergleich zwischen Opfer und Gehorsam bzw. Gotteserkenntnis in I Sam 15,22 und Hos 6,6 verdeutlicht.

3) Nirgends polemisiert Hosea gegen "die Vielzahl der verehrten Gottheiten" (Weippert), so daß die Konzentration auf den einen Gott sein Anliegen sein könnte, sondern seine Intention richtet sich immer wieder auf die Gefahr, daß Israel seine Eigenart verlieren könnte, indem es Jahwe "vergißt" (Hos 2,15; 13,6 u.i.) und durch seine Politik seine Besonderheit einbüßt, ohne es selber zu spüren (7,8f u.i.). Nun könnte es sich bei solchen Aussagen grundsätzlich natürlich um Sprachformen handeln, die eine neue Identität Israels im Sinne des Propheten erst herstellen wollen. Jedoch ist diese Verständnismöglichkeit dadurch ausgeschlossen, daß Hosea im Kontext der genannten Vorwürfe eine Baal-Polemik vorträgt, wie sie in ihrer Typisierung nur für Hörer bzw. Leser verständlich ist, die seit langem mit der Frage: Jahwe oder Baal? umgehen. "Baal" repräsentiert im Hoseabuch nicht die Vielzahl der Götter, sondern Israels kananisierten Gottesdienst. Die Frage nach rechter Gotteserkenntnis (דעת אלהים; Hosea formuliert nicht "Jahwe-Erkenntnis", meint also für den Gottesbegriff generell konstitutive Elemente) ist für Hosea identisch mit der Frage nach dem rechten Gottesdienst (und - davon abgeleitet - nach der rechten Politik). "Jahwe" und "Baal" stehen einzig und allein für rechten und verfehlten Gottesdienst Israels. Eine solche Typisierung setzt eine längere Auseinandersetzung um das Wesen der rechten Gottesverehrung zwingend voraus.

⁹ Vgl. Jeremias 1983, 66 mit Anm. 5 und 88. - Zu weiteren Rückgriffen auf prophetische Tradition vgl. Neef 1987 und Daniels 1990.

II.

Von Anfang an auffällig am Gebrauch des Baal-Namens im Hoseabuch ist, daß Baal scheinbar als einziger der zahlreichen männlichen und weiblichen Gottheiten Palästinas mit Eigennamen begegnet. Während Hosea in einer Fülle von Andeutungen und Wortspielen zu erkennen gibt, daß ihm und seinen Lesern die Vielzahl kanaanäischer Götter vertraut ist¹⁰, nennt er - natürlich außer Jahwe - nur Baal bei Namen. Der Begriff "El" ist generisch verwendet (Hos 2,1 "lebendiger Gott") und in 11,9 sowie in 12,1b unmittelbar als Qualifikation Jahwes verwendet¹¹. Nimmt man hinzu, daß der Baal-Name in der Hälfte der Fälle pluralisch begegnet, ist die Folgerung unabweisbar, daß Baal im Hoseabuch nicht für eine einzelne männliche Gottheit steht, sondern als Repräsentant aller Götter und Göttinnen, die für Hosea dem genuinen Jahweglauben entgegenstehen, diesen aber stark beeinflussen, überfremden und verändern.

Es war von daher ein weitreichendes Mißverständnis, wenn Religionsgeschichtler in den vergangenen Jahrzehnten häufig in dem Baal des Hoseabuches denselben Gott zu erkennen glaubten, "mit dem Israel seit dem Sesshaftwerden in Kanaan bis nach dem Exil in Berührung gekommen ist" und den sie gern mit Zügen gezeichnet haben, die aus den ugaritischen Texten gewonnen waren¹². Für die Verwendung des Baal-Namens im Hoseabuch tragen die ugaritischen Texte schlechterdings nichts aus, so gewiß sie andererseits verschiedenartigste Anspielungen des Hoseabuches auf bestimmte Kultbräuche - z.B. in den Wendungen in Hos 2,9 oder in 7,14 - für uns Nachgeborene überhaupt erst verständlich gemacht haben¹³. Aber der "Baal" Hoseas hat mit dem Baal der ugaritischen Texte nur den Namen gemein. Er ist nicht ein Gott unter vielen Göttern, sondern ihr

¹⁰ Bekannt ist das Wortspiel mit (Anat und) Aschera in Hos 14,9, das Wellhausen 31898, 134, zur entsprechenden Konjekturen veranlaßte. Vgl. zuletzt zur Diskussion Braulik 1991, 118-23. Erinnert sei weiter an das Wortspiel mit Mot in Hos 13,1, an das mit Baal selber in 7,16 und 11,7 etc.

¹¹ Wobei 2,1 und 12,1b anerkanntermaßen der nachhoseanischen Traditionsbildung zugehören. Vgl. zuletzt etwa Yee 1987, 230f und Naumann 1991, 104ff.

¹² So Mulder, Baal, ThWAT I, 706-27; 719; vgl. ders. 1962, 87ff.110. Ähnlich etwa Östborn 1956, 16ff.26ff.

¹³ Auch Kinet 1977, 209ff., der die Differenzen zwischen den Baal-Vorstellungen in Ugarit und im Hoseabuch klar erkennt, ebnet sie im Vollzug des Vergleiches zwischen Baal und Jahwe im Hoseabuch dann doch wieder harmonisierend ein und beurteilt Baal viel zu sehr "ugaritisch".

Repräsentant und damit zugleich Chiffre für ein verfehltes Gottesverhältnis und insbesondere für einen verfehlten Gottesdienst. Als eine solche Chiffre ist er austauschbar mit anderen Chiffren, die für den analogen komplexen Sachverhalt der Verfehlung Jahwes stehen; ich nenne nur die Begriffe "Hurerei" (Hos 1,2 u.i.) bzw. "Opfer" (Hos 6,6 u.i.).

1) Aufs kürzeste gedrängt, sagt Hos 13,1, was Israels Umgang mit Baal bedeutet:

So oft Efraim redete, (entstand) Schrecken,
überragend war er in Israel.

Da verschuldete er sich mit dem Baal und starb¹⁴.

Auf jegliche Anschaulichkeit ist hier verzichtet. Auf welche Weise Verschuldung "mit dem Baal" sich ereignet, wird nicht erläutert, sondern vorausgesetzt. Dem Text geht es einzig und allein um den abgründigen Fall Israels bzw. seines nach 733 verbliebenen Rest- und Rumpfstaates ("Efraim") von einer herrlichen und bewunderten Position herab, der auf den Kontakt "mit Baal" zurückgeführt wird. Ja, die verwendeten Kategorien sind noch schärfer: nicht Pracht und Elend sind die Gegensätze, sondern Leben und Tod. "Baal-Schuld" ist prinzipiell tödlich und hat Israel daher zwingend zum Untergang geführt, ebenso wie die "Gotteserkenntnis" - so muß man aus anderen Hoseatexten (4,6; 6,6 u.i.) ergänzen - es zum Leben geführt hätte¹⁵.

So formuliert niemand, der seinen Lesern ein neues Problemfeld nahebringen möchte. Was "Baal" heißt und impliziert, steht für den Verfasser des Textes so fest, daß es auch bei seinen Lesern ohne jegliche Deutungshilfe vorausgesetzt werden kann. Das nicht mehr überbietbare Kürzel einer Verschuldung בבעל, bei dem sich nicht einmal genau sagen läßt, ob es "mit Baal" oder "durch Baal" verstanden werden will, hat ein Jahrhundert später insbesondere auf den Propheten Jeremia stark gewirkt und konnte von ihm - weil es schon bei Hosea zu einer inhaltlich geprägten Chiffre erstarrt war - auf ein völlig neues Thema, die Wahrheit der Prophetie, übertragen werden, wie wir noch sehen werden (u. III.).

¹⁴ Die Übersetzungen sind dem o. Anm. 9 genannten Hoseakommentar entnommen, wo auch die wichtigsten textkritischen Begründungen geboten werden.

¹⁵ Vgl. zu diesem für Hosea zentralen Begriff bes. Wolff 1952/53 = 1973 und zuletzt Nissinen 1991, 157ff.

2) An einer einzigen Stelle, im Zusammenhang des ersten der zahlreichen Geschichtsrückblicke des Hoseabuches wird "Baal" nun doch mit einer konkreten Geschichtserfahrung verbunden (Hos 9,10), so daß man vermuten könnte, hier auf spezifischere Züge einer bestimmten Gottheit zu treffen.

Wie Trauben in der Wüste fand ich Israel,
wie eine Früchft am Feigenbaum erblickte ich eure Väter.
Sie (aber) - kaum nach Baal Peor gekommen, weihten sich schon der Schande,
wurden Scheusale wie ihr Liebhaber.

Bei näherem Zusehen ist die Differenz zu Hos 13,1 im Gebrauch des Baal-Namens aber nur eine sehr geringe. In Hos 9,10 geht es nicht anders als in 13,1 um die Gegenüberstellung von einem idealen Einst und einem verfehlten Jetzt, deren sachliche Eigenart nicht dargelegt, sondern beim Leser vorausgesetzt werden. In der durch und durch typologischen Geschichtsschau Hoseas repräsentiert Baal Peor die Situation des Umbruchs von der makellosen Vergangenheit zur schuldhaften Gegenwart, und zwar in doppelter Hinsicht: zum einen im geschichtlichen Sinn als die erste Kulturlanderfahrung Israels, zum anderen im religionsgeschichtlichen Sinn als Israels erste Baal-Erfahrung. Beide Sichten sind durch schillernde Begriffe unlöslich miteinander verbunden. Die "Wüste" in V.10a ist in Hoseas typologischer Geschichtsbetrachtung sowohl der Ort, an dem sich Israel vor seinem Einzug ins Kulturland aufhielt, als auch der ideale Ort des glückenden Gottesverhältnisses. Ersteres kommt darin zum Ausdruck, daß die Wüste dem Kulturland vorgeordnet ist, letzteres darin, daß die Wüste in der Opposition zum Kulturland steht, aber nicht als realer Ort erscheint, sondern nur in einem Vergleich ("wie Trauben in der Wüste"), der jede geschichtliche Erfahrung transzendiert, genannt ist. Dieser Vergleich bindet die schönste Kulturlanderfahrung ("Trauben") an die Voraussetzung der ungetrübten und uneingeschränkten Gottesgemeinschaft ("Wüste"), die ganz vom Handeln Gottes ("finden") bestimmt war. Ähnlich verbindet Hoseas Zukunftserwartung in 2,16f Israels neue Gottesbegegnung in der Wüste mit dem neuen Geschenk der Weinberge im Kulturland. Ganz entsprechend schillert der Begriff "Baal Peor": Er steht einerseits für den Ort, an dem Israel ein erstes Mal das Kulturland betrat, andererseits für die dort erstmals angetroffene Gefahr, den Gott der Geschichte mit "Baal" zu verwechseln, der das historische Israel in seinen Vätern auch sogleich erlag.

Hos 9,10 ist so wenig wie 13,1 daran interessiert, Eigenarten "Baals" näher zu beschreiben. Dem Vers geht es wesentlich um ein Doppeltes: 1. die ungehemmte, intime und rückhaltlose Hingabe Israels an "Baal" zu beschreiben, die in den Begriffen "sich weihen" und "lieben" zum Ausdruck kommt; 2. die katastrophale Folge dieser Hingabe anzudeuten. Sie wird dadurch charakterisiert, daß Kennzeichnungen Baals ("Schande", "Scheusal") auf Israel selbst übertragen werden. Israel wird wie "Baal". Der Oppositionsbegriff zur "Schande" steht in V.11: Die "Ehre" Israels, die es sich nicht selbst verschaffen konnte, sondern die ihm Gott durch sein "Finden" verliehen hat, wandelt sich durch Baal-Kontakt zur "Schande", und damit ist weniger subjektives Sich-Schämen als vielmehr objektives Zuschanden-Werden gemeint, wie deutlich der folgende Kontext zeigt, der von Kinderlosigkeit und Tod handelt.

Trotz seiner ungewöhnlichen Bilder und seiner reichen Sprache ist Hos 9,10 nicht weniger unanschaulich als 13,1. Wieder gehören "Baal" und Tod unlöslich zusammen, wieder liegt aller Ton auf dem Gegenüber von heilvollem Einst und hoffnungslosem Jetzt. Einzig die Verbindung von "Baal" und Kulturland wird zusätzlich hervorgehoben und die Leidenschaftlichkeit des Verhältnisses zwischen dem irregeleiteten Israel und "Baal" als dem Liebhaber, ohne daß über die mit dieser Intensität verbundenen Vorgänge auch nur die leisesten Andeutungen gemacht würden.

3) Wie sehr "Baal" den gesamten Vorstellungskomplex eines verfehlten Gottesverhältnisses und Gottesdienstes repräsentiert, zeigt sich stärker noch in den Belegen, in denen er im Plural begegnet (Hos 2,15.19; 11,2). In Verbindung mit dem unmittelbar vorausgehenden Vers 2,18 (die Frau wird Gott nicht mehr "mein Baal" rufen) erweist 2,19 ("Ich rotte aus die Namen der Baale"), wie austauschbar Singular und Plural für die Überlieferer der Hoseaworte waren. Die beiden älteren Hoseabelege assoziieren "die Baale" mit dem Gottesdienst. Besonders instruktiv ist 11,1f, weil hier "die Baale" dem wahren Gott gegenübergestellt werden:

Als Israel jung war, gewann ich es lieb,
heraus aus Ägypten rief ich meinen Sohn.
Kaum daß ich sie rief, liefen sie schon fort von mir.
Den Baalen wollten sie opfern, den Götterbildern räuchern.

Wie in Hos 9,10 ist der Kontrast zwischen idealem Anfang und gegenwärtiger Schuld schon in der Syntax erkennbar. Für das ideale Einst steht das Handeln Gottes: das "Finden" Israels (9,10a) bzw. das "Lieben" des Sohnes (11,1); für die schuldhaftige Gegenwart steht das Handeln Israels: das "Sich-Weißen" gegenüber Baal (9,10b) bzw. das "Weglaufen" zu "den Baalen" (11,2). Wo Gott handelt, ist in Kap.11 von Israel als "mein Sohn" die Rede (V.1); wo Israel reagiert und Gott verwirft, "laufen sie fort" (V.2): statt des Gottesvolkes eine amorphe Ansammlung einzelner Subjekte. Hos 11,1f verschärft die Sicht von 9,10 aber vor allem insofern erheblich, als kein zeitlicher Zwischenraum zwischen Gottes "Liebe" und Israels Hang zu "den Baalen" gelegt wird. Wo in 9,10 Baal Peor den Übergang von der Wüste zum Kulturland andeutete, da fallen in 11,1f die Handlungen Gottes ("aus Ägypten") und Israels (im Kulturland) zeitlich zusammen. Die Zeit der Wüste wird übersprungen und damit die Periode eines glückenden Gottesverhältnisses geleugnet. Der ungehorsame Sohn reagiert schon auf den Ruf des liebenden Vaters "aus Ägypten heraus" mit seinem ungehemmten Hang zu "den Baalen". Die Verwerfung Gottes ereignet sich bereits beim Akt der Erwählung selber. Hos 12 kündigt sich an: "(Schon) im Mutterleib hinterging er seinen Bruder" (Hos 12,5). Der Kontrast zwischen glückendem und durch Baal zerbrochenem Gottesverhältnis ist zum Kontrast zwischen Gottes Liebe und Israels Verwerfung Gottes zugunsten "der Baale" zugespitzt worden.

In einer doppelten Hinsicht ist 11,2 präziser als 9,10: die leidenschaftliche Hingabe Israels an Baal (9,10) wird in 11,2 durch Elemente des Gottesdienstes erläutert, und der Gebrauch des Plurals "Baale" wird durch die Parallelisierung mit den "Bildern" motiviert. Die beiden Verben "opfern" und "räuchern", die auch in 4,13 zusammen den Baalgottesdienst repräsentieren, wollen allerdings nicht primär hinsichtlich der Eigenarten einzelner Opferbräuche wahrgenommen werden - "Rauchopfer" für ganz dargebrachte Tiere und Vegetabilien, "Opfer" als Anlässe zum Gemeinschaftsmahl, das mit der Gottheit verbindet, der die besten Teile des Tieres vorbehalten bleiben -, sondern sie stehen stellvertretend für eine Mentalität, die Hosea andernorts mit der ungehemmten Vermehrung von Priestern und Altären kennzeichnet (4,7f; 8,11-13; 10,2f u.i.). Sie ist dadurch geprägt, daß ein möglichst häufiger Vollzug des Opferritus als die Praxis eines glückenden Gottesverhältnisses gilt, für Hosea aber die Reflexion über rechtes Handeln ersetzt (vgl. besonders Hos 6,6, wo der Gegensatz zwischen Ritus und Ethik auf das Feld

politischen Handelns übertragen ist). Die "Bilder", die "den Baalen" zugeordnet sind und andernorts (4,17; 8,4; 14,9) die Baale vertreten können, dienen in Gestalt von kleinen (Stier-)Figurinen der Vergewisserung des funktionierenden Ritus auch für den Alltag (vgl. 4,17; 8,4 u.i.); für Hosea verschlingen sie wie die Opferstätten selber alles "Gold und Silber", das doch als Jahwes große Gabe an Israel (2,10; 8,4) das Gottesvolk zum Handeln aus der Dankbarkeit führen sollte.

Insofern ist also in der Tat zwischen dem pluralischen Sprachgebrauch "Baale" und dem Singular "Baal" zu unterscheiden: Ersterer wird durchgehend mit spezifisch kultischen Konnotationen verwendet¹⁶, letzterer nicht. Aber diese kultischen Konnotationen sind ihrerseits chiffriert. Wenn von "den Baalen" ausgesagt wird, daß man ihnen "opfert", so ist damit ebenso eine komplexe Konzeption auf den Begriff gebracht wie in 2,15, wo es heißt, daß man über Festtagen für "die Baale" den wahren Gott, Jahwe, "vergißt"; hier wird der Oppositionsbegriff zur Chiffre für den rechten Gottesdienst, "Gotteserkenntnis" (רָעַת אֱלֹהִים), verwendet.

4) Wo die begriffliche Abstraktion so weit vorangetrieben war, daß "Baal" für ein verfehltes Gottesverhältnis stand und im Plural "die Baale" einen irregeleiteten Gottesdienst repräsentierten, war der Schritt nicht weit, bis der gleiche Sachverhalt auch ohne "Baal" formuliert werden konnte. Im Hoseabuch ist dies in 13,4-6 der Fall:

- 4 Ich aber bin Jahwe, dein Gott,
vom Land Ägypten her:
Einen Gott außer mir kennst du nicht,
einen Retter außer mir gibt es nicht.
- 5 Ich war es, der dich in der Wüste weiden ließ (G)
[bzw. der dich in der Wüste erkannte (MT)],
im ausgedörrten Land.
- 6 Je mehr sie weideten, desto satter wurden sie.
Satt geworden, erhob sich ihr Herz.
So vergaßen sie mich.

¹⁶ Zu diesem Sprachgebrauch fügt sich auch die Rede von "den Liebhabern" Israels in 2,7ff, die als Charakterisierung "der Baale" dienen und Israels verfehlten Gottesdienst repräsentieren. - Ältere Deutungen des Plurals "Baale" haben zumeist an eine Mehrzahl verschiedener lokaler Gottheiten gedacht; vgl. etwa Mulder, Ba'al, ThWAT I, 110; Wolff, [1965] 1990, 47f.

Der Kontrast zwischen Jahwes erwählendem Handeln in Ägypten (V.4; vgl. 11,1) zusammen mit seiner folgenden Fürsorge in der Wüste (V.5; vgl. 9,10 und 2,16) und Israels Verwerfung Jahwes im Reichtum des Kulturlandes (V.6) erinnert deutlich an die zuvor behandelten Texte mit ihrer "Baal"-Thematik. Auch in der typologischen Geschichtsschau von 13,4-6 ist dieser Kontrast so absolut formuliert, daß für die Epochen der Herausführung aus Ägypten und der Wüste das Handeln Gottes steht, bei dem Israel nur Objekt ist, für die Epoche des Kulturlands umgekehrt das Handeln Israels, so daß Jahwe Objekt wird.

Noch deutlicher ist das abschließende Verb der "Baal"-Thematik entnommen; das "Vergessen" Jahwes geschah in 2,15 um der Festtage für die Baale willen, in 4,6-8 und 8,11-14 um der Vielzahl der Altäre und der auf ihnen dargebrachten Opfer willen. Nichts anderes ist sachlich in 13,6 im Blick. Aber nicht mehr "Baal" oder "die Baale" sind in diesem gottesdienstlichen Treiben Gottes Widersacher, sondern Israels eigenes "Herz" in seiner Überheblichkeit und Selbstvergötterung. Die Urschuld des Menschen von Gen 3 kommt in den Blick. Im Reichtum seines Landes braucht Israel Jahwe nicht mehr, weil ihm sein eigenes Treiben und "Opfern" den Wohlstand garantiert. "Baal" ist als eine Konstante der Anthropologie entlarvt; er ist in anthropologischer Terminologie auflösbar.

5) Weiter als bis zur Auflösung des Begriffs ist die Baal-Polemik im Alten Testament nirgends vorangetrieben worden und kann sie schlechterdings nicht vorangetrieben werden. Aufgrund der Notwendigkeit, die Botschaft Hoseas, die durch den Fall Samarias so früh bestätigt worden war, zusammenzufassen, haben die Schüler des Propheten in einem für diese Zeit beispiellosen Abstraktionsprozeß die großen Themen Hoseas auf den Begriff gebracht. Eine solche Abstraktion der Tradenten ist undenkbar, ohne daß diese Tendenz schon in der Verkündigung des Propheten selber angelegt war. Sie wurde gefördert durch den Zwang, den Zeitgenossen den Untergang des Nordreichs als Konsequenz eines verfehlten Gottesverhältnisses verständlich zu machen.

Vorbereitet war die Abstraktion insbesondere in Hoseas Geschichtsrückblicken. In dieser typologischen Geschichtsschau repräsentierten der Auszug aus Ägypten Jahwes Erwählungshandeln, die Zeit der Not in der Wüste mit der Angewiesenheit Israels auf die Fürsorge Jahwes die ideale Gottesgemeinschaft, die Zeit des Kulturlands dagegen die Verwerfung Jahwes durch Israel. Während in

anderen, hier nicht behandelten Geschichtsrückblicken des Hoseabuches Einzelheiten der Schuldgeschichte Israels wie etwa Rechtsbruch ("in Gibeä": 10,9) und Verwerfung Gottes durch das Königtum ("in Gilgal": 9,14) thematisiert werden, geht es in den Gegenüberstellungen von Ägypten- bzw. Wüstenzeit und Kulturlandzeit um Grundkonstellationen des Gottesverhältnisses, die für Hosea die soeben genannten besonderen Elemente der Schuldgeschichte Israels erst hervorriefen. Diese Grundkonstellationen können unterschiedlich benannt werden; stets aber sind sie auf den Begriff gebracht. In geschichtlicher Begrifflichkeit heißen sie Wüste und Kulturland (9,10; 13,5f). In personaler Begrifflichkeit heißen sie von Gott gesegnetes Leben und Tod "durch Baal" (13,1) oder Gottes Liebe und Israels Opfer an "die Baale" (11,1f), und in dieser Terminologie können die Geschichtsperioden so souverän verwendet werden, daß die Wüstenzeit einfach übersprungen wird. In kultischer Begrifflichkeit heißen sie "Gotteserkenntnis" (דעת אלהים) und Leidenschaft gegenüber "den Baalen" oder "Opfern und Räuchern" (2,15; 13,2 u.i.) oder aber wie im zuletzt behandelten Beleg "Überhebung des Herzens" (13,6). Ein sachlicher Unterschied zwischen den genannten Ebenen besteht nicht; nur werden die Akzente in ihnen unterschiedlich gesetzt. Jedoch werden die verschiedenen chiffrenartigen Begriffe in Überschreitung der aufgeführten Ebenen ständig miteinander vermischt und gegenseitig ausgetauscht.

So sind in einem Abstraktionsverfahren ohnegleichen im Hoseabuch "die Baale" zum Begriff für verfehlten Gottesdienst und "Baal" im Singular - den verschiedenen Betrachtungsebenen vorgeordnet - zum Synonym für verfehltes Gottesverhältnis generell geworden. Für Israel ist es entscheidend zu wissen, daß es "mit Baal" bzw. "durch Baal stirbt" (13,1).

III.

Das Abstraktionsverfahren Hoseas und seiner Schüler bei der Rede über Baal hat im Alten Testament eine breite Wirkungsgeschichte gehabt. Sie beginnt beim Propheten Jeremia und führt über die deuteronomistische Bearbeitung des Jeremiabuches, Mowinckels C-Schicht, bis hin zum DtrG. Ich beschränke mich im folgenden

wesentlich auf ihre Anfänge beim Propheten Jeremia selber und ziehe die Linien zu den verschiedenen Spielarten der deuteronomistischen Theologie nur noch andeutend aus.

Legt man für das Buch Jeremia der Einfachheit halber die Analyse Winfried Thiels¹⁷ zugrunde, die zumindest im deutschsprachigen Raum am ehesten für die Jeremiaforschung konsensfähig ist, so stehen im Jeremiabuch einer Fülle von Belegen für den Begriff "Baal" in der deuteronomistischen C-Schicht nur vier Belege für die ältere Jeremiatradition gegenüber. Auffällig ist nun der Befund, daß drei von diesen vier Belegen im Problemfeld wahre und falsche Prophetie begegnen¹⁸. "Baal" ist bei Jeremia im Gefolge Hoseas zur Chiffre für falsche Prophetie geworden.

Aber diese Aussage bedarf der Präzisierung. Für den Gebrauch des Baal-Namens in der älteren Jeremiatradition ist nämlich kennzeichnend, daß die Baal-Thematik weiterhin primär als Thematik des (längst untergegangenen) Nordreichs gilt, also mit einem deutlichen historischen Abstandsbewußtsein berührt wird¹⁹. Wenn sie dennoch von Jeremia aufgegriffen wird, dann mit dem Ziel, die noch ungleich größere Schuld des zeitgenössischen Südreichs steigernd von der "Baal"-Schuld abzuheben. Ein instruktives Beispiel bietet hierfür Jer 23,13f:

- 13 Bei den Propheten Samarias zwar habe ich Schlimmes gesehen:
Sie prophezeiten בבלעל und führten so mein Volk Israel in die Irre.
14 Bei den Propheten Jerusalems aber habe ich Widerwärtiges gesehen:
Ehebrechen und Wandeln בשקר, so daß sie die Hände der Übeltäter gestärkt haben...

Die Charakterisierungen des Nord- und Südreichs, beide durch ihre Hauptstädte vertreten, sind bewußt parallel vollzogen: Auf eine einleitende Bewertung folgen der inkriminierte Sachverhalt und zuletzt die von ihm hervorgerufene Wirkung. Auf allen Ebenen des Vergleichs schneidet das Südreich schlechter ab. War im Nordreich eine Orientierungslosigkeit des Volks schlimme Folge der "Baal-Prophetie", wie sie analog der Prophet Micha als Folge ertrags-süchtiger Propheten im Jerusalem des 8.Jh. beklagt hatte (Mi 3,5), so

¹⁷ Thiel 1973, ders. 1981.

¹⁸ Jer 2,8; 23,13.27. Der vierte Beleg (2,23) greift das Thema leidenschaftlicher Hingabe Israels an "die Baale" aus Hos 9,10 bzw. 11,2 auf und steigert es in Tiervergleichen (Kamelstute, Wildeselin) bis zur vernunftvergessenen Brunst.

¹⁹ Das hat schon Münsterlein 1974, 49, erkannt, und neuerdings bes. Schulz-Rauch 1993, 99ff.

ist im Südreich sogar Bestätigung und Stützung der Bösen Folge des prophetischen Wirkens. Wenn dieses prophetische Wirken "Wandeln בִּשְׁקָר" heißt, so wird die andernorts bei Jeremia gebrauchte Wendung "Prophezeien בִּשְׁקָר" (Jer 5,31; 20,6), die der Qualifikation der Nordreichspropheten direkter entspräche, bewußt überschritten. Die Schuld der Südreichspropheten, die die genannte verheerende Wirkung zeitigt, ist also in doppelter Weise gegenüber den Nordreichspropheten gesteigert: Die Autorität, in deren Auftrag sie auftreten, ist nicht länger "Baal", sondern "Lüge, Betrug, Fälschung"²⁰, und das schlimme Wirken betrifft nicht nur das Reden, sondern auch das Handeln²¹. Aus der Gegenüberstellung von "Baal" und "Lüge" wird unübersehbar deutlich, daß "Baal" nicht eine Gottheit meint, die in Konkurrenz zu Jahwe stehen könnte, sondern eine ganze Konzeption irregeleiteter Gottesverehrung. Der steigend verwendete Begriff שִׁקְרָא wird in den folgenden Versen des Kapitels Jer 23 durch die Wendung "Gesicht des eigenen Herzens" (V.16.26) aufgegriffen und meint das Unvermögen der Propheten zwischen Jahwes machtvollen Willen von außen - durch den Jeremia selber "wie ein Trunkener" ist (V.9) und den er "wie Feuer" und "wie einen Hammer" erfährt (V.29) - und dem eigenen Wunschenken zu unterscheiden.

Charakteristisch für Jeremia und seinen Gebrauch des Baal-Namens ist, daß er als einziger der biblischen Autoren das Verb נָבֵא (ni. oder hitp.) "prophezeien" mit der Präposition בְּ verwendet, d.h. die gegnerischen Propheten nach der hinter ihren Worten stehenden Autorität fragt²². Freilich sieht er hier keine andere Gottheit als Jahwe stehen, wohl aber ein Jahwe entgegenstehendes Interesse: Im Falle des Nordreichs mag es Wohlstandssicherung durch Opferfülle heißen, im Falle des Südreichs heißt es Verwechslung des Gotteswillens mit eigener Sehnsucht. Der Unterschied in der Begrifflichkeit liegt wesentlich darin, daß Jeremia das religiöse Interesse des Nordreichs als ein von fremdem Denken geprägtes sieht ("Baal"), während er bei

²⁰ Vgl. die vorzügliche Monographie von Klopfenstein 1964; vgl. weiter Schulz-Rauch 1993, 108ff.

²¹ Der vorausgestellte Begriff "Ehebrechen" kann dabei sowohl das zwischenmenschliche Handeln als auch - mir wahrscheinlicher - im übertragenen Sinn den Bruch des 1. Gebots bezeichnen.

²² Seine Tradenten sind ihm darin gefolgt und gebrauchen häufig (wie schon der Prophet selber) den Gegenbegriff "im Namen Jahwes prophezeien" (Jer 11,21; 14,14f; 26,9.20; 27,15; 29,9.21).

den Propheten des Südreichs massives Eigeninteresse im Reden diagnostiziert.

Allerdings ist bei näherem Zusehen das Anliegen des Propheten noch differenzierter. Denn שָׁקַר "Lüge, Trug" als "Autorität" der Südreichspropheten bezeichnet bei Jeremia nicht nur das Wunschdenken der Propheten, sondern auch die illusionäre Wirkung ihrer Verkündigung auf die Hörer. Insofern können die Propheten "im Namen Jahwes שָׁקַר prophezeien" (23,25; vgl. 27,15; 29,21.23) - so daß äußerlich Jahwe die Autorität der Verkündigung bleibt, sie inhaltlich aber nun שָׁקַר übermittelt -, gleichzeitig aber trotz der Berufung auf Jahwe "bei meinem Volk meinen Namen in Vergessenheit bringen" (23,27). So entsteht das Paradox, daß die Propheten unter Berufung auf den Namen Jahwes durch שָׁקַר ebendiesen Namen in Vergessenheit bringen. Mit diesem "Vergessen" ist dann allerdings nicht die Opposition zu intellektuellem Erinnern gemeint, sondern die Opposition zur inhaltlich gefüllten "Gotteserkenntnis", wie schon Hosea diesen Begriff geprägt hatte (s.o.II.). Jeremias שָׁקַר-Begriff hat also zentrale Elemente des hoseanischen Baal-Begriffs übernommen bzw. beibehalten. Anders ausgedrückt: Die zeitgenössische שָׁקַר-Prophetie des Südreichs ist für Jeremia die gegenwärtige Gestalt der Prophetie בְּבַעַל, die anfänglich Israels Kulturlandzeit (Jer 2,8) und später die staatliche Periode des Nordreichs (23,13) prägte.

Deutlich ist aber, daß ein so weitgehend abstrahierter "Baal"-Begriff, wie ihn Jeremia gebraucht, ohne die Geschichte der Abstraktion des Baal-Namens im Hoseabuch kaum denkbar wäre. Andererseits ist die theologische Problematik, die Jeremia mit dem Baal-Namen abdeckt, Hosea völlig fremd, weiß doch Hosea sich in einer ungebrochenen Kontinuität der Propheten stehen, die mit Mose begann (Hos 6,5; 12,11.13). Es ist die Abstraktion des Baal-Namens, die Jeremia von Hosea übernimmt und neu verwendet, nicht aber die Sicht der zeitgenössischen Prophetie.

IV.

Eine markant gegensätzliche Tendenz im Gebrauch des Baal-Namens ist in den Ausführungen jeremianischen Denkens durch die dt. Prediger und Pädagogen zu beobachten. Sie schlagen - bei aller terminologischen Anknüpfung an Jeremia - den umgekehrten Weg ein: von der Abstraktion fort hin zur Konkretion. Erkennbar wird diese Tendenz insbesondere an der häufig und stets formelhaft begegnenden anklagenden Wendung "dem Baal räuchern" (פִּי קֵטֹר pi. Jer 7,9; 11,13.17; 32,29). Hatte Hosea den Begriff "Rauchopfer darbringen" in Parallele entweder mit "Gemeinschaftsopfer feiern"

(Hos 4,13; 11,2) oder mit dem gottesdienstlichen Geschehen an Festtagen insgesamt (Hos 2,15) gebraucht und ihn insofern deutlich paradigmatisch für den Opfergottesdienst und die Opfermentalität seiner Zeit verwendet, so üben die erwähnten Jeremiabelege inhaltliche Kritik an einer fremdreligiösen Opferpraxis. "Dem Baal räuchern" tritt jetzt in Parallele zum Vorwurf der Fremdgötterverehrung, sei es in der generellen Gestalt von "anderen Göttern nachlaufen" (7,9), sei es in der spezielleren Form von "anderen Göttern Trankopfer ausgießen" (32,29). Von hier aus ist es nur ein kleiner Schritt, bis die Wendung ganz umgestaltet wird zum "anderen Göttern räuchern" (1,16; 19,4; 44,5,8; vgl. 11,12; 19,13 u.i.). Durch Räucheropfer an Baal wird Jahwe ebenso wie durch jegliche Form des Fremdgötterkults "beleidigt" (הכעיס Jer 11,17), eine der gängigen Deutekategorien für den Bruch des 1. Gebotes in der dtr Theologie²³. Die spätere Überlieferung ist diesen Weg konsequent weitergegangen, indem sie zwischen קטר pi. für den Fremdgötterkult und קטר hif. für den legitimen Kult unterschied²⁴.

Ganz entsprechend werden in der C-Schicht des Jeremiabuches die Kinderopfer, indem sie als "Opfer für Baal" (Jer 19,5; vgl. 32,35) bezeichnet werden, als Götzenopfer qualifiziert. Das Heil der Nachbarvölker Israels wird sich daran entscheiden, ob sie weiterhin "beim Baal" schwören oder aber vom Gottesvolk lernen, bei Jahwe zu schwören (Jer 12,16).

Die Baal-Thematik ist in der dtr Redaktion des Jeremiabuches also auf allen Ebenen zu einem Aspekt der Fremdgötterpolemik geworden und ist damit nicht länger - wie bei Jeremia selbst - ein Phänomen der Vergangenheit, sondern der bedrängenden Gegenwart. Allerdings wird nicht die Attraktivität der anderen Götter bekämpft, sondern immer wieder der Abfall von Jahwe als dem rechten Gott ins Gedächtnis gerufen. Insofern bleibt der Charakter Baals als Chiffre für verfehlte Gottesverehrung, wie er im Hoseabuch vorgefunden wurde, erhalten.

Ist in der C-Schicht des Jeremiabuches die Entwicklung der Baal-Thematik hin zur Fremdgötterpolemik noch beobachtbar, so setzen die klassischen Belege des DtrG diese Entwicklung in ihrer formelhaften Sprache schon voraus. Das übliche oppositionelle Verbpaar ist

²³ Vgl. Thiel 1973, 120; Dietrich 1972, 90f.

²⁴ Vgl. Jenni 1968, 271f. Vgl. zur analogen Differenzierung des Opferbegriffs ebd. 205-207.

hier "Jahwe verlassen" und "den Baalen (seltener: Sg.) dienen"²⁵. Während aber die Richterzeit dadurch gekennzeichnet ist, daß man beim "Verlassen Jahwes" nicht nur den Baalen, sondern auch "den Astarten dient" (Jdc 2,11; 3,7 [den Ascheren]; 10,6.10; I Sam 12,10)²⁶ und darin die dem späten Israel besonders problematisch erscheinende Vorstellung einer Geschlechterdifferenzierung der Gottheiten und ihre Zuordnung zu Götterpaaren in seiner Umwelt zum Ausdruck kommt, heißt es im Schuldregister einzelner Könige des Nordreichs, den Bezug auf das erste Gebot verdeutlichend: "Baal dienen und ihn anbeten" (Ahab: I Reg 16,31; Ahasja: I Reg 22,54). In letzter Steigerung wird beim Untergang des Nordreichs der Baal-Dienst in eine lange Reihe von Vergehen gegen das erste Gebot eingeordnet; sie lautet: alle Gebote Jahwes verlassen - sich zwei Stierbilder herstellen - sich eine Aschera herstellen - das ganze Himmelsheer anbeten - Baal dienen (II Reg 17,16) bzw. in leichter Variation beim Gipfel der Schuld im Südreich, dem Handeln Manasses (II Reg 21,3): Höhen wiederaufbauen - dem Baal Altäre errichten - sich eine Aschera herstellen - das ganze Himmelsheer anbeten - ihnen (gemeint sind alle genannten Fremdgötter) dienen. Entsprechend beseitigt dann Josia im Jerusalemer Tempel a) "Geräte, die für den Baal, die Aschera und das ganze Himmelsheer hergestellt waren" (II Reg 23,4), und b) "Priester..., die dem Baal, der Sonne, dem Mond, den Planeten und dem ganzen Himmelsheer geopfert hatten" (II Reg 23,5).

In solchen Reihen wird versucht, aus der Sicht des Exils gegenwärtige Schuld tatbestände bzw. solche der jüngsten Vergangenheit ("das ganze Himmelsheer anbeten") mit überlieferten älteren Formen des Bruches des ersten Gebotes zu verbinden und auf diese Weise einen ganzen Katalog potentieller Weisen der Fremdgötterverehrung zu erstellen. Anders als bei Hosea wird "Baal" auf diese Weise wieder - wie schon in der Zeit vor Hosea - zu einer Art und Weise unter mehreren, auf die Israel Jahwe verfehlt.

²⁵ Ausnahmen, die noch unmittelbarer an Hoseas Sprachgebrauch anknüpfen, lauten: "hinter den Baalen herhuren" (Jdc 8,33) bzw. "hinter den Baalen herlaufen" (I Reg 18,18) und "Jahwe vergessen" (Jdc 3,7).

²⁶ Vgl. Baal im Sg. zusammen mit "den Astarten" in Jdc 2,13. Der Gegensatz heißt dann: "die Baale und Astarten beseitigen und Jahwe allein dienen" (I Sam 7,4).

V.

Die ältesten Baal-Erfahrungen, die die alttestamentlichen Texte widerspiegeln, sind lokal-partikularer Art. Die Überlieferung kennt etwa einen Baal Peor (Num 25; vgl. Hos 9,10), einen Baal-Berit von Sichem (Jdc 8,33; 9,4), einen Baal von Ophra (Jdc 6,25ff*), einen Baal Karmel (I Reg 18) und einen Baal Zebub (bzw. Zebul) von Ekron (II Reg 1). Den Texten geht es um die Attraktivität der lokalen Kulte für Israel, etwa aufgrund der üppigen Opfermahlzeiten (Num 25), der Erkennbarkeit "Baals" in den Naturgewalten (I Reg 18) oder seiner Heilkräfte (II Reg 1). Mögliche Zusammenhänge oder Gemeinsamkeiten zwischen diesen Orts-Baalen werden nirgends dargelegt, sondern als den Lesern evident vorausgesetzt²⁷. Die Sicht des DtrG, die in dem Plural "sie dienten den Baalen" zum Ausdruck kommt, hat hier Differenzierungen der älteren Zeit, wenn es sie denn gegeben haben sollte, um der generellen Problematik des ersten Gebotes willen getilgt.

Eine wesentliche Veränderung der Sichtweise des Alten Testaments trat mit dem Bau eines "Baal"-Tempels in der Hauptstadt Samaria unter Ahab und mit der wenige Jahrzehnte späteren Entweihung und Zerstörung dieses Tempels durch die Revolution Jehus ein. Denn der Baal der Erzählungen von I Reg 18 und II Reg 10 ist mit seinem riesigen Kultpersonal und seiner ebenso riesigen Prophetenschar als Reichsgott geschildert, als der er (trotz seiner phönizischen Prägung)²⁸ primär für die kanaanäische Bevölkerung Israels zuständig war²⁹. Mit der Entweihung des Heiligtums in Samaria

²⁷ Darauf beruht die Unsicherheit der Forschung in der Frage, wie die vielen Baale dem einen in Ugarit belegten Baal zuzuordnen sind. Teilweise trennt man sie voneinander (etwa Gese 1970,120: "Es versteht sich von selbst, daß diese Ba'al genannten Götter völlig verschiedener Natur sein können"), teilweise sieht man sie in enger Beziehung zueinander (etwa Mulder, Baal, ThWAT I).

²⁸ Vgl. zu ihr Timm 1982, 229f.302f.

²⁹ Diese klassische Ansicht Alts 1959, 258ff, bes. 274ff, die allerdings im Blick auf den Charakter Samarias als "Stadtstaat" zu modifizieren ist, erscheint mir nach wie vor erheblich wahrscheinlicher als die Ansicht von Alberty 1992, 232, der "Dyothismus" der Omridenzeit sei von Ahab primär aus außenpolitischen Erwägungen gefördert worden. Ganz sicher zu weit aber geht Albertz Formulierung, die Jehu-Revolution habe sich "gegen den vom Königtum aufoktroyierten phönizischen Baalkult" gerichtet (ebd. 244). Woher er die Sicherheit nimmt, trotz der Erzählung vom Baal-Zebub zur Eliazeit (II Reg 1) rundweg generell und ohne nähere Begründung die "Annahme einer fortdauernden Existenz von Kanaanäern in Israel" während der

und mit der Ausrottung des Kultpersonals hat Jehu dementsprechend auch "den Baal aus Israel vertilgt" (II Reg 10,28). Die religionspolemischen Auseinandersetzungen der ein Jahrhundert späteren Epoche Hoseas setzen diese Entwicklungen voraus. Von einem neu geweihten oder gar neu gebauten Reichsheiligtum für Baal hören wir nichts im Alten Testament; die Hoseatexte lassen vermuten, daß die Vermischung zwischen Baal- und Jahwe-Verehrung, die in II Reg 10,23 hinsichtlich des Kultpersonals noch eindeutig unterscheidbar erschienen, erhebliche Fortschritte gemacht haben wird, gerade weil ein kultisches Zentrum für die kanaanäische Bevölkerung nicht mehr vorhanden war³⁰.

Wie immer es sich damit verhalten mag, mehr als ganz vage Vermutungen für die realen religionsgeschichtlichen Verhältnisse lassen sich dem Hoseabuch nicht entnehmen. In ihm ist die Alternative Baal - Jahwe so stark in die Richtung des Gegensatzes zwischen dem vorfindlich-verfehlten und einem ideal-rechten Gottesdienst ("Baal" im Pl.) bzw. noch genereller zwischen gegenwärtig falschem und daher in den Tod führenden und einem rechten und Leben schenkenden Gottesverhältnis weitergedacht, daß der Begriff "Baal" ersetzt bzw. anthropologisch interpretiert werden konnte (Hos 13,6); alle kultischen Realia wurden hinter dieser Abstraktion in den Hintergrund gedrängt und tauchen allenfalls noch in den bei Hosea beliebten Wortspielen auf, von denen eingangs die Rede war³¹. Dieser souveräne Umgang mit der religionspolitischen Thematik läßt die zitierte Ansicht, Hosea sei der erste Vertreter einer sog. "Jahwe-allein-Theologie" gewesen³², ganz unwahrscheinlich erscheinen. Das Erstaunliche am Umgang der Hoseatexte mit der Baal-Begrifflichkeit ist vielmehr, daß auf die Seite "Baals" auch eine Fülle von Sachverhalten rücken, die nicht nur das ältere, sondern auch das nachhoseanische spätere Israel stets mit Jahwe verbunden hat. Um

Königszeit im Nordreich im soziologischen und religiösen Sinn zu bestreiten (232, Anm.22), ist mir unklar.

³⁰ Vgl. dazu bes. die grundlegenden, allerdings bisweilen auch sehr hypothetischen Überlegungen von Balz-Cochois 1982, 95ff. - Bei der Deutung Weiperts 1990 bleiben die religionspolitischen Maßnahmen Jehus kaum erklärlich.

³¹ Eine bemerkenswerte Ausnahme bildet die Schilderung des Höhengottesdienstes mit seinen Sexualriten in Hos 4,11-14, dessen Kenntnis in den folgenden Kapiteln des Hoseabuches vorausgesetzt wird. Vgl. zu diesem umstrittenen Passus bes. die behutsamen kritischen Erwägungen von Gottfriedsen 1985, 42-45. Kürzere Anspielungen bieten etwa Hos 3,1; 7,14; 9,1.

³² S.o. I.

nur das evidenteste Beispiel zu wiederholen: Opfermentalität (Hos 4,7f; 6,6; 8,11-13; 10,1f u.i.), d.h. die Suche nach Vermehrung von Heiligtümern, Kultpersonal und Opferdarbringungen, und "Baal" sind für Hosea letztlich ein und dasselbe. Natürlich denkt auch Hosea nicht an einen opferlosen Gottesdienst, aber anders als etwa seinem Vorgänger Amos geht es ihm nicht nur um die Vorordnung der Gerechtigkeit vor den Kult (Am 5,21ff u.i.), sondern um die Entlarvung einer grundsätzlichen Einstellung, die er gleicherweise auf dem Feld der Außenpolitik im Hoffen auf Assur und Ägypten ("Hurerei" wie die Baal-Gottesdienste; 8,9f) und innenpolitisch im Vertrauen auf den König (13,9-11 u.i.) entdeckt. So redet schwerlich jemand von "Baal", der ein erstes Mal Jahwe und Baal voneinander zu unterscheiden beginnt. Auch Hoseas typologische Geschichtsschau, die das rechte Gottesverhältnis in der Wüste oder bei Mose lokalisiert, um "Baal" ganz dem Kulturland zuzuordnen, ist als Beginn einer Wüsten- und Mosetradition unverständlich, setzt sie vielmehr in (wie auch immer geringen) Ansätzen voraus, wie allein schon der Name Baal Peor (Hos 9,10) verdeutlicht.

Der Prophet Jeremia, der in vielfacher Hinsicht an die Theologie Hoseas anknüpft³³, hat den Jahwe-Baal-Gegensatz Hoseas auf dasjenige Gebiet übertragen, auf dem im Alten Testament die Wahrheitsfrage am schärfsten und unerbittlichsten gestellt wird: auf die Botschaft der Propheten und die Frage nach ihrer Legitimation. In dieser Perspektive wird "Baal" zur Vorstufe dessen, was Jeremia für seine eigene Zeit "Lüge" nennt. Er meint damit ein Doppeltes: a) die fehlende Möglichkeit der gegnerischen Propheten, zwischen ihren eigenen Hoffnungen und Jahwes Willen zu unterscheiden, und b) die als Wirkung damit gegebene Stärkung der Illusionen und der ethischen Indifferenz bei ihren Hörern.

Erst bei der Rezeption der Verkündigung Jeremias in dtr Kreisen der Exilszeit wird Baal wieder das, was er auch am Anfang war: eine Jahwe gegenüberstehende Gottheit im strengen Sinn. Allerdings wird er nicht wieder zum Lokalgott und auch nicht zum Reichsgott wie vor Hosea. Vielmehr umgreift er für die zurückliegende Zeit alle in Israel je geübte Fremdgötterverehrung. Dazu bekommt er (bzw. bekommen die Baale im Pl.) in den Belegen des DtrG für die Richterzeit stereotyp die Astarten zugeordnet, die nun jegliche Weise der

³³ Vgl. dazu zwei Dissertationen der jüngsten Zeit: Weider 1993 und bes. Schulz-Rauch 1993.

Verehrung weiblicher Gottheiten abdecken, bzw. in der Königszeit das Symbol der Aschera. Im Unterschied zu Hosea und Jeremia erwacht dabei - insbesondere in der C-Schicht des Jeremiabuches - das Interesse an den Realia, die die Baalverehrung prägen; dafür stehen insbesondere die Räucheropfer (קֶטֶר pi.), daneben Trankopfer sowie kultisches Treiben auf den Dächern, im DtrG die Ausstattung der Höhen mit Mazzeben und Ascheren. In einer Hinsicht wird die differenzierende Intention Jeremias beibehalten. Wie er zwischen Baalpropheten des Nordreichs und Lügen-Propheten im Südreich steigernd unterschied, so unterscheidet das DtrG zwischen Baal-Verehrung in der älteren Vergangenheit und der Verehrung des "ganzen Himmelsheeres" in der jüngeren, die Gegenwart einschließenden Vergangenheit. Baal hat auch hier eine neue Gestalt angenommen.

So ist durch die Abstraktion, die Hosea der Gottheit Baal widerfahren ließ, Baal im dtr Denken zum Oberbegriff für den Bruch des ersten Gebotes geworden. Die mit Baal verbundenen Göttinnen wandeln sich - in der Richterzeit heißen sie "Astarten", in der Königszeit "Aschera". Der mit ihnen verbundene Baal bleibt terminologisch stabil, als Israels zentrale Gefahr der Verfehlung Gottes, so gewiß diese neue Formen annehmen kann.

LITERATUR

- Albertz, R., Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit I, 1992 (GAT 8/1).
Alt, A., Der Stadtstaat Samaria (1954): Kl. Schr. III, München 1959, 258-302.
Balz-Cochois, H., Gomer. Der Höhenkult Israels im Selbstverständnis der Volksfrömmigkeit, Frankfurt/Bern 1982 (EHS.T 191).
Braulik, G., Die Ablehnung der Göttin Aschera in Israel: Wacker, M.-T./Zenger, E. (Hg.), Der eine Gott und die Göttin, 1991 (QD 135), 106-136.
Daniels, D.R., Hosea and Salvation History, 1990 (BZAW 191).
Dietrich, W., Prophetie und Geschichte. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung zum deuteronomistischen Geschichtswerk, 1972 (FRLANT 108).
Gese, H., Die Religionen Altsyriens: Ders./Höfner, M./Rudolph, K., Die Religionen Altsyriens, Arabiens und der Mandäer, 1970 (RM 10,2).
Jenni, E., Das hebräische Pi'el, Zürich 1968.
Jeremias, J., Der Prophet Hosea, 1983 (ATD 24/1).

- Kinet, D., Baʿal und Jahwe. Ein Beitrag zur Theologie des Hoseabuches, Frankfurt/Bern 1977 (EHS.T 87).
- Klopfenstein, M.A., Die Lüge nach dem Alten Testament, Zürich/Frankfurt 1964.
- Lemche, N.P., The Development of the Israelite Religion in the Light of Recent Studies on the Early History of Israel: Emerton, J.A. (ed.), Congress Volume Leuven 1989, Leiden 1991 (VT.S 43) 97-115.
- Mettinger, T.N.D., The Elusive Essence. YHWH, El and Baal and the Distinctiveness of Israel's Faith: FS Rolf Rendtorff, Neukirchen 1990, 393-417.
- Münderlein, G., Kriterien wahrer und falscher Prophetie, Frankfurt/Bern 1974 (EHS.T 33).
- Mulder, M.J., Baʿal in het Oude Testament, Den Haag 1962.
- Mulder, M.J., Art. Baal: ThWAT I (1973), 706-727.
- Naumann, T., Hoseas Erben. Strukturen der Nachinterpretation im Buch Hosea, 1991 (BWANT 131).
- Neef, H.-D., Die Heilstraditionen Israels in der Verkündigung des Propheten Hosea, 1987 (BZAW 169).
- Niehr, H., Der höchste Gott. Alttestamentlicher JHWH-Glaube im Kontext syrisch-kanaanäischer Religion des 1. Jahrtausends v.Chr., 1990 (BZAW 190).
- Nissinen, M., Prophetie, Redaktion und Fortschreibung im Hoseabuch, 1991 (AOAT 231).
- Östborn, G., Yahweh and Baal. Studies in the Book of Hosea and Related Documents, Lund 1956.
- Schulz-Rauch, M., Die Rezeption der Verkündigung Hoseas durch Jeremia, Diss. München 1993.
- Smith, M.S., The Early History of God. Yahweh and the Other Deities in Ancient Israel, San Francisco 1990.
- Steck, O.H., Überlieferung und Zeitgeschichte in den Elia-Erzählungen, 1968 (WMANT 26).
- Thiel, W., Die deuteronomistische Redaktion von Jeremia 1-25, 1973 (WMANT 41).
- Thiel, W., Die deuteronomistische Redaktion von Jeremia 26-45, 1981 (WMANT 52).
- Timm, S., Die Dynastie Omri, 1982 (FRLANT 124).
- Weider, A., Ehemetaphorik in prophetischer Verkündigung. Hos 1-3 und seine Wirkungsgeschichte im Jeremiabuch, Würzburg 1993 (fzb 71).
- Weippert, M., Synkretismus und Monotheismus. Religionsinterne Konfliktbewältigung im alten Israel: Assmann, J./Harth, D. (Hg.), Kultur und Konflikt, Frankfurt/M. 1990, 143-178.
- Wellhausen, J., Die kleinen Propheten, Berlin ³1898.
- Wolff, H.W., "Wissen um Gott" bei Hosea als Urform von Theologie: EvTh 12 (1952/53) 533-554 [= Ders., Ges. Studien zum AT, München ²1973 (TB 22) 182-205].
- Wolff, H.W., Dodekapropheten I. Hosea, 1965 ⁴1990 (BK.AT XIV/1).
- Yee, G.A., Composition and Tradition in the Book of Hosea, Atlanta 1987 (SBLDS 102).

DER EINE GOTT ALS SYMBOL POLITISCHEN WIDERSTANDS. RELIGION UND POLITIK IM JUDA DES 7. JAHRHUNDERTS

WALTER DIETRICH, *Bern*

I. Ausgangsfragen und Quellenlage

Wann setzte sich in Israel der Monotheismus durch - und warum? Im 8. Jahrhundert sehen wir den israelitischen Norden in einen erbitterten Kampf um "JHWH allein!" verstrickt; für den judäischen Süden lassen die Inschriften von Kuntillet 'Agrud und Khirbet el-Qom fragen, ob dieser Kampf überhaupt schon begonnen hat. Im ausgehenden 7. und beginnenden 6. Jahrhundert indessen ist die Entscheidung bereits gefallen: Die dtn Bewegung setzt in der josianischen Reform ihre Parole יהוה אלהינו יהוה in die politische Tat um¹, die dtr Schule durchmustert unter eben diesem Blickwinkel die Tradition und Geschichte Israels, Deuterojesaja postuliert die Alleinwirksamkeit, ja Alleinexistenz JHWHs: אֲנִי הוּא וְאֵין עוֹד.

Der Kampf um JHWH den Einen muß sich in der dazwischenliegenden Epoche entschieden haben, die man (mit Siegfried Herrmann) das "eigentlich assyrische Zeitalter in Juda"² nennen und als deren Eckdaten man die Zernierung Jerusalems 701 und die Reform Josias

¹ Zu Dtn 6,4-9 vgl. neuestens Veijola 1992 [bis].

² Herrmann 1973, 320.

622 angeben kann. Leider entzieht gerade sie sich besonders hartnäckig historischem Einblick und gesicherter Einschätzung. Während die Nachbarepochen durch biblische wie außerbiblische Quellen gut erschlossen sind, liegt über ihr eine Art bleiernen Schweigens. Unmittelbare Zeitzeugen zu benennen, will der Wissenschaft nicht recht gelingen. Die biblischen Geschichtsschreiber berichten zwar über sie, aber relativ spät, knapp und schematisch.

Das dtr Geschichtswerk zeichnet von den Königen Manasse (696-639) und Josia (639-609) ein Schwarz-Weiß-Bild. Fast nur ihre Stellung zum Kult kommt in den Blick, und der eine wird dabei zum Ketzer, der andere zum Reformator stilisiert. Die Darstellung ist redundant und sichtlich nicht aus einem Guß; verschiedene Hände haben zusammengetragen, was sich an kultpolitischen Themen nur immer finden ließ. So meldet sich unabweisbar der Zweifel, ob da etwa mehr theologische Absicht als historische Einsicht die Feder führt⁴.

Nun war Juda damals Teil des assyrischen Reichs. Sehr viel hängt davon ab, wie die assyrische Religionspolitik gegenüber den Vasallen einzuschätzen ist. Man kann beides lesen: daß sie bewußt und gezielt in deren Kulte eingegriffen habe, um jeglichen Selbsterhaltungs- und Widerstandswillen zu brechen⁵; und daß sie zwar den Primat der eige-

³ Vgl. die bei O'Brien (1989, 227) knapp und kundig zusammengestellten literarkritischen Lösungsvorschläge von Cross, Dietrich, Gray, Lohfink, Nelson, Spieckermann, Würthwein zu II Reg 21. Die meisten - auch sein eigener - konvergieren in der Annahme einer ersten dtr Schicht innerhalb der Verse 3 und 5-7. Auch Smelik, 1992, 164f, listet die literarkritischen Lösungsversuche auf, aber nur, um sie ob ihrer Divergenzen allesamt zu verwerfen; er selbst möchte betont nur den Endtext betrachten - mit der Folge, dass er wohl vieles über das dtr (sowie das chr) Manassebild, aber so gut wie nichts über den historischen Manasse sagen kann. II Reg 23 ist noch komplexer und umstrittener. Als Prototypen seien Würthwein (1984: sehr weit gehende Spätdatierung, vor-dtr Bestand nur in 23,11.12a) und Spieckermann (1982: Annahme eines vor-dtr Reformberichts in *23,5-8a.10-12a) benannt.

⁴ Vgl. die folgenden Äußerungen über die Gestalt Manasses: Den Deuteronomisten lag daran, "eine wirksame Kontrastfigur zu Josia zu schaffen" (Spieckermann 1982, 170). Oder: "Hinter dem dtr Bild vom 'Ketzerkönig' Manasse steht also keinerlei besondere Überlieferung oder gar Quellenmaterial über die Kultpolitik dieses Königs, sondern allenfalls die Erinnerung an eine großzügige, wenig 'dogmatische' Religionspolitik des Königs ... Seine überragende *Stellung* in der Kultgeschichte aber verdankt Manasse nur der Tatsache, daß Dtr seine Regierungsepoche als Negativ-Folie zur folgenden Josia-Reform benützen wollte" (Hoffmann 1980, 166).

⁵ Spieckermann 1982, Kap. II B, zusammenfassend 369ff. Nur auf einen einzigen assyrischen Text, der explizit von einem gezielten Eingriff in einen fremden Kult spricht, kann er sich dabei freilich berufen (325ff): auf den Gaza-Passus im Bericht über Tiglatpilesers Westfeldzug 734 v.Chr. (vgl. TUAT I/4, 373ff). Die dortigen Aussagen über die Erbeutung einheimischer Kultstatuen und die Aufrichtung einer solchen des

nen Götter selbstverständlich vorausgesetzt, nicht aber überall deren Verehrung erzwungen habe⁶. Wie auch immer: Juda hatte sich im assyrischen Zeitalter nicht nur mit der neuartigen Erfahrung, marginaler Bestandteil eines riesenhaften Weltreiches zu sein, sondern auch mit ganz spezifischen fremdreligiösen Einflüssen auseinanderzusetzen.

Signifikant für die assyrische Religion war die Verehrung einerseits von Astralgöttheiten, andererseits des Staatsgottes Aššur und der Kriegs- und Liebesgöttin Ištar. So erscheint es von vornherein als glaubhaft, wenn die dtr Darstellung Manasse Altäre für das "Himmelsheer" in den beiden Tempelvorhöfen errichtet, und Josia diese und weitere Altäre auf Dächern (!) sowie Sonnenpferde bzw. -wagen wieder beseitigt haben läßt⁷. Wie aber steht es mit "Baal", dem Manasse Altäre errichtet und dessen Kultgeräte und Kulddiener - die כמרים⁸ - Josia entfernt haben⁹, - und wie steht es mit "Aschera", die (bzw. deren Bild) Manasse "gemacht" und in den Tempel gestellt, und die Josia wieder entfernt und im Kidrontal zermahlen, und deren Kult er abgeschafft haben soll¹⁰? Möglicherweise verbergen sich unter diesen Namen nicht mehr (nur) die altbekannten kanaanitischen Göttheiten, sondern (auch) andere nichtjahwistische Hochgötter, konkret: Aššur und Ištar (-Aschuritu)¹¹. Wäre es so, dann erschienen das Sün-

Aššur sind sichtlich singulär und atypisch. Das Argument, über Selbstverständliches habe man eben nicht eigens sprechen müssen (Spieckermann 1982, 370), ist gar zu waghalsig.

⁶ Röllig 1986, 116-127, bes. 121f. Vgl. ferner McKay 1973, und Cogan 1974. In seinem Beitrag von 1993 setzt sich Cogan noch einmal mit der vor allem durch Spieckermann verkörperten Gegenposition auseinander, ohne von seinem ursprünglichen Standort abzurücken: Die synkretistischen Tendenzen in Juda seien auf innere Entwicklungen, nicht auf äussere Einwirkungen zurückzuführen.

⁷ II Reg 21,5; 23,11f. - Die äußerst strenge Strafbestimmung für die Verehrung von Sonne, Mond und Himmelsheer Dtn 17,3(ff) ist eine (zeitgenössische?) Reaktion der dtn Bewegung auf derartige Kultpraktiken in der Manassezeit.

⁸ Nach dem jetzigen Text von II Reg 23,5 dienten diese כמרים an den במות; doch dürfte der Passus V.5a¹ dtr Einschub sein (mit Spieckermann), so daß die כמרים von V.5a² unmittelbar vor V.5b zu stehen kommen (מקטרים לבעל - "Baal" ist nicht nachgetragen, gegen Spieckermann).

⁹ II Reg 21,3; 23,4f.

¹⁰ II Reg 21,3,7; 23,6f. - Die Stelle 23,7 ist sachlich nicht vollends geklärt: Handelt es sich bei den הקדשים בתי um Räume von Kultprostituierten (so die herkömmliche Auffassung) oder um kunstgewerbliche Gegenstände aus der Umgebung des Ascherakultes (vgl. Schroer 1987, Abb.5)?

¹¹ Gute Argumente dafür hat Spieckermann (1982, 200-225) zusammengetragen; Albertz (1992, 308) pflichtet bei. Koch (1988, bes. 116ff) begegnet der sprachlichen Schwierigkeit, daß eine Übertragung von "Ishtar" ins Hebräische eigentlich nicht auf "Aschera", sondern eher auf "Aschtarte" o.ä. führen würde, mit dem Hinweis auf Rei-

denregister Manasses und das Ruhmesregister Josias in wichtigen Punkten nicht mehr als literarische Fiktion, sondern als gute Erinnerung an Vorgänge, die für die dtr Schriftsteller ja so weit nicht zurücklagen¹².

Gern allerdings hörte man zu solchen Erwägungen authentische Stimmen aus der fraglichen Zeit selbst. Der dtr Bericht vermeldet, unter Manasse hätten "JHWHs Knechte, die Propheten" warnend ihre Stimme erhoben¹³. Auch diese Nachricht wieder unterliegt dem Verdacht, nicht so sehr historisch als vielmehr axiomatisch zu sein. Sie erfährt aber ihre Bestätigung aus der prophetischen Literatur des AT - und von dort her gewinnt auch das dtr Bild der Epoche an Farbigkeit und Lebendigkeit.

II. Widerstand gegen den staatlich geförderten Synkretismus

In Zeph 1,4f lesen wir:

Und ich strecke meine Hand aus gegen Juda
und gegen alle Bewohner Jerusalems
und haue heraus aus dieser (heiligen) Stätte
'die Aschera' des Baal¹⁴,

hungen von Götternamen in den assyrischen Königsinschriften: einerseits gebe es die (der alttestamentlichen frappant ähnliche) Dreierreihe "Aššur, Ištar und die großen Götter", andererseits figure in Aufzählungen als wichtigste Göttin eine *belu* - gewiß wiederum Ištar - mit dem Namen *aššuritu* (was sprachlich wie sachlich der biblischen Aschera nahekomme). Vehement gegen die These einer Transparenz der in II Reg 21 aufgeführten Gottheiten auf assyrische wendet sich Cogan 1993, 411.

¹² Ein zusätzliches Argument dafür wäre noch, wenn der Reformbericht II Reg 22f, wie Spieckermann nachzuweisen versucht hat, auf einer vor-dtr schriftlichen Quelle beruhte. Es wäre nicht einmal nötig, das gleiche dann für II Reg 21 anzunehmen (wie Spieckermann es tut). Hier könnte man auch mit dem Kombinationsvermögen der Deuteronomisten und dem Erinnerungsvermögen der Zeitgenossen rechnen.

¹³ II Reg 21,10-15.

¹⁴ Der MT redet vom "Rest des Baal" (שאר הבעל). Die Exegeten rätseln, ob dieser "Rest" etwa bei der josianischen Reform noch übriggeblieben sei, oder ob es, nach der Analogie von Jes 14,22, um den "ganze(n) Götzendienst" gehe - "mit allem was drum und dran hängt" (Wellhausen 1963, 151). Nun ist aber das Verb כרת in solchem Zusammenhang term. techn. für die Beseitigung (das "Abholzen") der Aschera, die in Gestalt eines hölzernen, baum- bzw. pfahlförmigen Kultgegenstandes stets nahe bei Baal-(und JHWH-?)Altären präsent gewesen zu sein scheint, vgl. Jdc 6,25f und I Reg 15,13 sowie I Reg 16,33, ferner die auffällige Rede vom נחע "Pflanzen" einer Aschera in Dtn 16,21, und schließlich die Formulierung "JHWH und seine Aschera" in den In-

'und'¹⁵ den Namen der כַּמְרִים samt dem der כְּהֻנִּים
und die auf den Dächern das Himmelsheer verehren¹⁶.

Die Nähe zwischen diesem Prophetenwort und dem dtr Reformbericht ist unübersehbar. Hier wie dort ist von der Verehrung der Astralgöttheiten von den Dächern aus, ist ferner von Baal/Aššur sowie von Aschera/Ištar, und ist schließlich von den כַּמְרִים als deren Kultpersonal die Rede - immerhin ein Lehnwort aus dem Akkadischen, der Sprache der assyrischen Oberherren¹⁷! Viel einleuchtender als die neuerdings vertretene These, der zitierte Passus sei ein dtr Zusatz im Zephanjabuch¹⁸, ist m.E. die ältere Erklärung¹⁹, nach der wir es hier mit einer prophetischen Polemik gegen Sachverhalte zu tun haben, die vor der Reform Josias tatsächlich gegeben waren und die durch die Reform tatsächlich verändert wurden²⁰.

schriften von Kuntillet אַגְרֻד und Khirbet el-Qom. Von da her scheint die oben vorausgesetzte Konjekture (אֲשֶׁרֶת הַבַּעַל o.ä.) mehr als gerechtfertigt - obgleich sie, soweit ich sehe, nirgends erwogen wird.

¹⁵ Siehe BHS.

¹⁶ Die Fortsetzung in V.5b.6 weckt durch die plötzliche Rede von JHWH in 3. Person leise Zweifel an der ursprünglichen Zusammengehörigkeit mit dem Vorigen (vgl. Edler 1984, 79f). Doch rein sachlich ist der Abstand nicht groß, und "Milkom" spielt sowohl in Zeph 1,5b (bei richtiger Punktierung!) wie in II Reg 23,13 eine Rolle.

¹⁷ Laut HAL ist כַּמְרִים als Bezeichnung des Priesteramtes (übrigens wohl mit einer ekstatischen Komponente) in 14 altorientalischen Sprachen nachzuweisen - im AT dagegen nur hier, in II Reg 23,5 und Hos 10,5 (dort in offenbar nicht redaktionellem Kontext). Dazu kommen allenfalls zwei konjizierte Belege in Dtn 18,8 und Hos 4,4. Im Hebräischen hat das Wort einen pejorativen Klang (etwa: "Götzenpfaffen"); der legitime Priester in Israel heißt כֹּהֵן. Es scheint, als werfe Zephania bewußt beide Kategorien in einen Topf.

¹⁸ Seybold 1985, 75-81. Außer den engen Wortberührungen macht Seybold für seine These vor allem die einleitende Wendung vom "Ausstrecken der Hand" geltend, die doch nicht auf eine Kultusreform (622), sondern auf ein Strafgericht (587) ziele. Aber wer sagt denn, daß Zephania, als er dies sprach, eine Kultusreform und nicht ein Strafgericht kommen sah? Zum "Rest des Baal" als vermeintlichem Überbleibsel aus der josianischen Reform s. oben das Wellhausen-Zitat. Daß sich II Reg (21 und) 23 und Zeph 1 so nahe kommen, ist natürlich auffällig. Doch muß das nicht auf literarische Abhängigkeit (deren Richtung dann ja noch zu klären wäre: umgekehrt wie Seybold argumentiert Scharbert 1982), sondern kann auf Gleichzeitigkeit und sachliche Gleichgerichtetheit zurückgeführt werden.

¹⁹ Z.B. Rudolph 1975, 265.

²⁰ Gerade auf Zephania beruft sich auch Albertz, wenn er behauptet: "Die eigentlich synkretistischen Prozesse des 7. Jhs. liefen auch im Südreich nicht auf der Ebene der offiziellen Religion, sondern der privaten Frömmigkeit" (1992, 294). Der klare Wortlaut der Texte drängt ihn dann rasch zu der Einschränkung: "Vor allem für die Bevölkerung der Hauptstadt, ... und hier wiederum besonders für die Oberschicht" sei assyrisches Kultwesen - speziell Beschwörungswesen und Mantik - attraktiv gewesen. Da-

Zeph 1,9 wirkt wie die Fortsetzung des eben wiedergegebenen Textes:

Und ich ziehe zur Rechenschaft alle,
die über die Schwelle hüpfen ' ²¹,
und die das Haus ihres Herrn füllen mit Gewalt und Betrug.

Das 'Hüpfen über die Schwelle', vom profanen Bereich in den des Heiligen, ist als heidnischer Kultbrauch bekannt²². Wieder dürften Priester nichtjahwistischer Couleur im Visier sein. Diese gehen ebenso skrupellos wie geschäftstüchtig ihrer Tätigkeit an einem בית nach, das ihrem (I) אֱלֹהִים gehört; es wird dies wohl der JHWH-Tempel in Jerusalem sein, doch vermeidet es Zephanja bewußt, ihn beim Namen zu nennen.

Hat Zephanja laut Buchüberschrift unter Josia, genauer können wir sagen: unter dem jungen, 'vorreformatorischen' Josia gewirkt, so gelangen wir mit Nahum ein gutes Stück weiter zurück, mittenhinein in die Ära des Manasse.

Freilich hat die Tatsache, daß dieser Prophet ein ums andere Mal voller Ingrimms den Untergang Ninives besingt, viele Ausleger dazu verführt, ihn erst um oder nach 612 aufgetreten sein zu lassen²³; daß sein Buch nach einem quasi-liturgischen Schema aufgebaut sei, erweise ihn als Kultpropheten, der an den Jerusalemer Dankgottesdiensten zur Zerstörung Ninives mitgewirkt habe; einer, der sich wie er einzig und ungemindert gegen Judas Feind Assur wende, sei ein Gesinnungsgenosse Chananjas, nicht Jeremias²⁴, ein 'national[istisch]er Heilsprophet'²⁵ eben. Doch was berechtigt dazu, gerade diesem Propheten nichts als *vaticinia ex eventu* zuzutrauen, seine Einstellung aus der Form des nach ihm benannten Buches zu erschließen, sein Wettern gegen eine imperialistische Weltmacht als Chauvinismus zu verunglimpfen? Sehr viel liegt schlicht an der zeitlichen Einordnung seiner Prophetie. Es macht einen großen Unterschied, ob er die Judäer dazu animiert hat, sich am bereits eingetretenen blutigen Ende Ninives zu weiden, oder ob dieses Ende zu seiner Zeit noch nicht eingetreten, für die meisten nicht einmal vorstellbar, Assur vielmehr bei vollen Kräften und Juda sein getreuer Vasall war²⁶. Im letzteren Fall wäre Nahum ein Oppositionsprophet; als "Heilsprophet" könnten ihn allenfalls die sehen, die auf einen Umsturz der

mit sind wir nah an der offiziellen Religion! Nur diese kommt m.E. bei den einschlägigen prophetischen Texten in den Blick.

²¹ "An jenem Tage" ist redaktionelle Verknüpfungsformel.

²² I Sam 5,5.

²³ Hier ist vor allem Humbert (1932) mit seiner einflußreichen These zu nennen, das Nahumbuch sei eine Festliturgie zur Feier des Untergangs von Ninive.

²⁴ Vgl. Jer 27f.

²⁵ So etwa Fohrer 1974, 34f. Dabei unterscheidet sich Fohrers Sicht wohlthuend von noch viel größeren Urteilen; bei Nahum (wie auch bei anderen sog. Heilspropheten) findet er durchaus auch "echte prophetische Erkenntnisse". Hier haben die von Jeremias (1970) vorgenommenen literarischen und historischen Differenzierungen erheblich weitergeführt. In einem klugen Beitrag bricht Coggins (1982) eine theologische Lanze für die mit 'wahrer' Prophetie angeblich unvereinbare 'Heilsprophetie'.

²⁶ Aufgrund von Nah 3,8 hat die Datierung des Propheten in die Jahre bald nach dem Fall des oberägyptischen Theben (663 v.Chr.) die meiste Wahrscheinlichkeit für sich.

Verhältnisse hoffen; den anderen aber, die auf Ninive und seine Macht setzen, müßte er als ärgerlich-störender Unheilspohet erscheinen.

Nahum kommt verschiedene Male auf die assyrische und die judäische Religionspolitik zu sprechen. In einem seiner flammenden Gedichte gegen Ninive schildert er, wie die "Herrin" - vermutlich Ištar - samt ihren verzweifelten Dienerinnen aus der Stadt weggeführt wird (2,8²⁷).

Ein andermal geißelt er die "Blutstadt" Ninive²⁸ ob

ihrer vielen hurerischen Hurerei
und der gewinnenden Anmut der Zaubcr-Herrin,
die Völker verkauft durch ihre Hurerei
und Stämme durch ihre Zauberei (Nah 3,4).

Man könnte erwägen, ob bei dieser Beschreibung an besondere diplomatische Umgarnungskünste der Assyrer gedacht ist. Doch war deren Umgang mit den Völkern eher von brutaler Direktheit als von Raffinesse geprägt²⁹. Vor allem aber weist Nahums Sprachgebrauch eindeutig in den kultischen Bereich. Schon die 'Herrin', בעלה, erinnert wieder an Ištar, zumal in Verbindung mit dem Begriff כשפים 'Zauberei'. Dieser gehört zusammen mit dem anderen von der 'Hurerei' (זנה) schon längst zu den Stichworten des innerisraelitischen Religionskampfes³⁰. Man spürt an Nahums Worten, welche Faszination der Kult der großen mesopotamischen Göttin auf seine judäischen Landsleute ausgeübt hat³¹.

Nahum hat sich nicht nur gegen Ninive und die dortigen Gottheiten gewandt, sondern auch gegen deren Verehrung in Juda.

²⁷ Mit Delcor (1977) wird in 2,8 עלה in בעלה zu ändern und הצב nicht als Eigenname (der Königin etwa) aufzufassen, sondern in die Verbform הצאה ("hinausgeführt") zu ändern sein.

²⁸ Nicht Jerusalem! S.u. Anm. 49.

²⁹ Vgl. Röllig 1986.

³⁰ Vgl. II Reg 9,22 - eine aus dem alten Kontext nicht zu lösende Stelle, an der sogar beide Wortwurzeln nebeneinander stehen - sowie die Sprache Hoseas. Das hindert nicht, sondern ist gerade Voraussetzung dafür, daß beide Begriffe sich dann im dtn- und nachexilischen Sprachbereich ausbreiten.

³¹ Möglicherweise liegt dafür in Jer 44,15-19 ein Zeugnis vor. Wenn dort judäische Männer und Frauen Jeremia entgegenhalten, man wolle jetzt wieder die "Himmelskönigin" verehren, die früher doch für Wohlstand und Sicherheit garantiert habe, dann scheinen sich in diesem Kurzporträt die wichtigsten Merkmale der Großen Göttinnen einerseits Syriens (Fruchtbarkeit), andererseits Mesopotamiens (militärische Potenz) zu vereinen. Wohl möglich, daß während der assyrischen Epoche die altbekannte Aschera Züge der neu aufgetretenen Ištar angenommen hat und sich beides in der "Himmelskönigin" verkörpert hat. Vgl. die ausführliche Diskussion bei Koch 1988.

Neuere Untersuchungen haben ergeben, daß Nahum keineswegs, wie lange gedacht und ihm immer wieder zum Vorwurf gemacht, sich nur gegen die Feindmacht Assur gewandt hat. Diesen Anschein erweckt freilich das nach ihm benannte Buch, das aber erst in der Exilszeit seine endgültige Gestalt gefunden hat. Die Redaktoren wollten ihn, vermutlich unter stiller Gleichsetzung von Ninive mit Babylon, zum reinen Anti-Assur-Propheten umprägen³². Doch vor allem in dem Teilstück Nah 1,10 - 2,3 ragen unter der redaktionellen Oberfläche noch innerjüdisch gezielte Attacken hervor, durch die sich Nahum als durchaus eigenwilliger, aber vollgültiger Vertreter des JHWH-Prophetismus ausweist³³.

In dem Fragment Nah 1,11 ist von einem 'Berater Belials' die Rede. An sich ist der 'Berater' (רַעֲיָ) ein Funktionsträger am königlichen Hof³⁴. Hier aber berät er einen Staatsfeind³⁵. Mit diesem könnte, paradoxerweise, der König selbst, mit dem רַעֲיָ also einer der Berater Manasses gemeint sein. Doch sagt Nahum, der Berater sei "von dir [einer weiblichen Größe] ausgegangen" - auf solche Weise wird von den Propheten gern Jerusalem angeredet; und seine Beratungstätigkeit bestehe darin, "sich Böses auszudenken gegen JHWH". M.E. gibt es für diese Aussagen nur zwei, miteinander verwandte Deutungen: Entweder ist der 'Belial' Manasse und sein 'Berater' ein hoher Beamter, möglicherweise der oberste Priester von Jerusalem; oder der 'Belial' ist der Assyrerkönig und sein 'Berater' Manasse. In beiden Fällen hätte der Berater "Böses gegen JHWH" im Sinn; im zweiten Fall meinte das deutlich, im ersten Fall vermutlich, kulpolitische Eingriffe im Sinne einer Anpassung an die assyrische Religion.

In Nah 1,14 wird jemand in der 2. Person masc. attackiert:

Und JHWH erläßt Befehl wider dich,
daß sich dein Name nicht mehr fortpflanze³⁶;

"Aus dem Haus deines Gottes haue ich heraus Schnitzbild und Gußbild.
Ein Schandbegräbnis bestimme ich dir!"

Wer ist angeredet? Es läßt sich nur indirekt aus der Formulierung "Haus deines Gottes" entnehmen: Wer außer dem König von Jerusalem könnte in einen derart engen Zusammenhang mit einem Gotteshaus gebracht werden? Ebenso wie Zephanja dürfte es auch Nahum bewußt vermeiden, vom "Haus JHWHs" zu reden; denn der Gott, der dort verehrt wird, ist nicht der Gott Israels, sondern der Gott des Königs (und seiner geistlichen Handlanger). Es gibt, so moniert der Pro-

³² Vgl. besonders Jeremias 1970.

³³ Namentlich die Passagen 1,10f.14; 2,2f würde ich dafür geltend machen. Diese Stücke sind wie in einem Reißverschlußverfahren mit Heilsverheißungen für Juda zusammengefügt worden.

³⁴ Vgl. Rütterswörden 1985, 105-107.

³⁵ Dies die ursprüngliche Bedeutung von בלִיעַל (אִשׁ), vgl. I Sam 10,27; II Sam 20,1. M.E. steht Nahum mit seinem Wortgebrauch an der Schwelle eines Bedeutungswandels. Der Böse ist nicht mehr ein innerer, sondern ein äußerer Gegner, das Böse lagert sich aus und verkörpert sich in einer von außen andringenden, beinahe schon satanischen Gestalt.

³⁶ Wörtlich: "Daß sich von deinem Namen aus keine Fortpflanzung mehr ereigne".

phet, im Tempel geschnitzte und gegossene Götterbilder - sicher nicht von JHWH, den abzubilden Manasse weder gewagt noch ein Bedürfnis gehabt haben wird. Doch hat nach dtr Zeugnis Manasse im Tempel ein "Schnitzbild der Aschera" aufgestellt³⁷. Wie Zephanja, so redet auch Nahum vom "Heraushauen" (כרה) solcher Figuren³⁸ aus dem Gotteshaus. Mit ihnen wird auch den König als den für solchen Kultfrevler Verantwortlichen Schmach und ein bitteres Ende treffen. Er soll an der "Fortpflanzung" seines "Namens" gehindert³⁹ und nicht standesgemäß begraben, sondern irgendwo verscharrt werden - Ankündigung eines Kriegs- oder Deportationsschicksal (das Manasse übrigens nicht ereilt hat⁴⁰).

Angesichts der direkten prophetischen Zeugnisse dürfen auch eher indirekte Hinweise aus der prophetischen Überlieferung zur Vervollständigung des Bildes hinzugenommen werden.

Über die Königsbücher verstreut findet sich eine Reihe von Prophetengeschichten, die nicht von der Assyrrerzeit, sondern aus früheren Zeiten erzählen, die aber in der Assyrrerzeit gesammelt und redigiert zu sein scheinen⁴¹. Ihr gemeinsames Thema ist das kritische Gegenüber von Propheten und Königen. Einige von ihnen handeln nun über kultprophetische Verfehlungen von Königen und von der Reaktion von Propheten darauf. Gleich zwei dieser Geschichten drehen sich um Jerobeam I., den exemplarischen Kultfrevler des Nordreichs. Die eine (I Reg 13) knüpft unmittelbar an seine Stiftung des angeblich nicht rechtgläubigen Kultes in Bethel an, die andere (I Reg 14,1-17) weiß von einem Zerwürfnis zwischen Jerobeam und dem Propheten Achia von Schilo; in beiden wird der Leser der Assyrrerzeit unweigerlich an den 'Religionsstifter' Manasse erinnert. - Der allererste König Israels, Saul, ist nach dieser Erzählung über einer - jahwistisch natürlich nicht erlaubten, ja von ihm selber verbotenen - Totenbeschwörung zu Fall gekommen (I Sam 28). Ist es Zufall, daß in II Reg 21,6 unter den mancherlei Mantikern, die Manasse zu Ehren gebracht habe, auch die Totenbeschwörer genannt sind? Schließlich berichtet II Reg 1 von einem Zusammenstoß zwischen Elia und dem König Ahasja, weil dieser in einem Krankheitsfall eine Orakelanfrage an den für derlei offenbar besonders zuständigen "Baal von Ekron" richten wollte. Auch Manasse erwies ja dem "Baal" als dem Hauptgott einer auswärtigen Macht seine Reverenz (II Reg 21,3).

Die Überlieferung von Amos ist sehr wahrscheinlich in einer "Amos-Schule"⁴² tradiert und weiterentwickelt worden, ehe sie vielleicht in der spätvorexilischen und dann in der exilischen Zeit ihre jetzige Ausformung erfuhr. Amos stammte aus Juda, seine

³⁷ II Reg 21,7.

³⁸ Ob das "Gußbild" (מסכה) den Baal-Aššur darstellte?

³⁹ Denkt Nahum dabei an die Auslöschung der durch Manasse repräsentierten Linie des davidischen Königshauses? (Vgl. Dietrich 1979, speziell 95ff). Eine ähnliche Drohung trifft König Jojaqim von seiten Jeremias, 22,18f.

⁴⁰ Vgl. II Reg 21,18. Es ist dies ein Beweis für die Authentizität der Prophezeiung - und zugleich Erklärung für das Bedürfnis der Tradenten, die Botschaft Nahums in späterer Zeit vollkommen umzugestalten.

⁴¹ Vgl. Dietrich 1987, 10-70; 1992, 9-49.

⁴² Dies die Bezeichnung Wolffs 1975, v.a. 131ff.

Schüler wirkten ebendort - die Frage ist freilich, wann⁴³. Wenn man in Am 8,11f und 8,13f Weissagungen von einem großen "Hunger nach dem Wort JHWHs" und von einer Heimsuchung all derer liest, die "schwören bei der Schuld [bzw. der Aschera] von Samaria" und beim Gott von Dan und von Beerscheba, dann ist man versucht, darin Anspielungen auf eine Zeit geistlicher Verwirrung und religionspolitischer Verunsicherung zu vernehmen: Der Jahwismus, so wie er in den Prophetenkreisen verstanden wurde, ist verdunkelt, durch Fremdeinflüsse kontaminierte Göttergestalten erheben wie einst im Nordreich ihr Haupt⁴⁴. Diese Schilderung paßt sehr wohl auf die Situation im Juda des 7. Jahrhunderts. Die Amosjünger sehen im "Wort JHWHs", wie es einst Amos verkündet hat und wie sie es jetzt weitersagen, die Antwort auf die religiöse Not ihrer Tage. Wie die scharfe Unheilsbotschaft eines Amos in einer auf assyrischen Bajonetten ruhenden Friedenszeit gewirkt haben muß, läßt sich denken.

Die prophetischen Zeugen bekräftigen somit die Nachrichten der biblischen Geschichtsschreiber von einem zur Manassezeit um sich greifenden Synkretismus. Deutlicher als jene aber geben sie zu erkennen, wie eng diese religiöse Entwicklung verflochten war mit bestimmten politischen Bedingungen. Wer, wie sie, nicht einverstanden war mit der damaligen Form der Religionsausübung, der mußte fast zwangsläufig auch in Opposition geraten zur damaligen Art der Machtausübung. Und umgekehrt: Wer es skandalös fand, wie damals Macht ausgeübt wurde, der wird sich auch dagegen gewehrt haben, wie die Machthaber Religion ausübten bzw. ausgeübt sehen wollten.

Die Macht, das ist deutlich, lag damals bei den Assyrem; diese delegierten einen Teil davon an eine ihnen gefügige jüdische Machtkaste. Damit sind die beiden Gegner benannt, mit denen es oppositionelle Strömungen im Juda des 7. Jahrhunderts zu tun hatten - und zugleich der Nährboden beschrieben, den das Gedankengut der ursprünglich im Norden beheimateten JHWH-allein-Bewegung dort fand, und aus dem schließlich der biblische Monotheismus erwuchs.

⁴³ Wolff (21975, 134) meint sagen zu können: zwischen 760 und 735; Jeremias (1988) hingegen entscheidet: nach 733 (S.136 A.24 freilich die auch eine Späterdatierung er-möglichende Kautele: "Wenn nicht Samaria selbst schon gefallen war"...).

⁴⁴ Der Passus läßt noch deutlich den nordisraelitischen Hintergrund, zugleich aber schon jüdischen Kontext erkennen. Das zeigt sich daran, daß neben Samaria mit seiner Aschera (hier verunstaltet zu אשכנז, vgl. I Reg 16,33; II Reg 13,6) und Dan mit seinem Stierbild (vgl. I Reg 12, 29f) nicht Bethel, sondern das jüdische Beerscheba genannt wird. Wolff denkt an Pilger aus dem Nordreich, die in den jüdischen Süden wallfahren und dort von den Amossschülern in Diskussionen verwickelt werden: eine gewagte Konstruktion, zu der die Frühdatierung der Amos-Schule zwingt.

III. Widerstand gegen den assyrischen Imperialismus

Dem neuassyrischen Reich, dieser "Geißel der Völker"⁴⁵, waren Aggressivität und Expansionismus offenbar systemimmanent. Auf den kriegerischen Erfolgen beruhte seine Identität, aber auch seine wirtschaftliche Prosperität⁴⁶. Die aus den unterworfenen Ländern weggeschleppte Beute und die den Vasallen auferlegten Tribute stehen unter den in den Königsinschriften behandelten Themen ganz obenan. Nicht nur konnten auf diese Weise Armee und Rüstung finanziert und die Kampfeslust der Soldaten immer neu beflügelt werden; in einem an natürlichen Ressourcen nicht eben reichen Land sammelten sich so Reichtümer aus aller Herren Länder. Ähnlich wie später Rom, war Ninive seinerzeit die Weltmetropole. Das spiegelt sich noch im jungen Jonabuch: 120000 Menschen sollten in ihr gewohnt haben; sie zu durchwandern, brauchte man volle drei Tage.

Nicht aus legendärer Ferne, sondern aus der Unmittelbarkeit aufgestauter Wut, vielleicht auch aus eigener Anschauung⁴⁷, sieht der Prophet Nahum Ninive; und anders als Jona sieht er es untergehen (Nah 2,4-11): Feindliche Elitetruppen dringen in die Stadt ein, die Verteidiger hasten hilflos durch das blutig-flackernde Chaos, die "Flußtore" (an Tigris und Chausar) stehen offen, der Palast (hoch über dem Tigrisufer⁴⁸) erbebt, die "Herrin" (wohl Ištar) wird samt ihren verzweifelten Dienerinnen gefangen weggeführt, die Bewohnerschaft sucht, unaufhaltsam wie abfließendes Wasser, zu entinnen, und am Ende steht eine Orgie der Plünderung und Verwüstung. "Raubt Silber, raubt Gold - unerschöpflich ist der Vorrat!" feuert der Prophet die Eroberer an; wegnehmen sollen sie alles, was Ninive den Völkern weggenommen hat.

In einem weiteren Gedicht von hoher sprachlicher Kraft (3,1-7) schleudert Nahum ein Wehe gegen die "Blutstadt, in ihrem ganzen Wesen Betrug, voller Beute und nicht

⁴⁵ So der Titel des Aufsatzes von Röllig 1986.

⁴⁶ Röllig (1986) nennt als Motive für den ungeheuren Expansionsdrang Assyriens und die Brutalität assyrischer Kriegsführung (die verbal noch größer war als real): 1. Wunsch nach nationaler Identitätsfindung, 2. Überzeugtsein von einer göttlichen Sendung, 3. Streben nach Ruhm und Überlegenheit, 4. Versessenheit auf Beute (in Ermangelung von Bodenschätzen und eines funktionierenden überregionalen Handels).

⁴⁷ Man muß, um dies zu verstehen, weder Elqosch (Nah 1,1) im Zweistromland suchen, noch in Nahum ein Glied der nordisraelitischen Gola vermuten (so van der Woude 1977).

endendem Raubgut" - wieder das Bild des von den Schätzen der Welt schier berstenden Ninive⁴⁹. Und wieder sieht der Prophet kriegsartige Zerstörung über die Metropole hereinbrechen (3,11-14)⁵⁰ - in gleicher Heftigkeit, wie sie vor kurzem die Assyrer über das ägyptische Theben gebracht haben. Wie stolz war diese Weltstadt am Nil, wie uneinnehmbar ihre Befestigungen, wie machtvoll ihre Verbündeten - und doch "mußte auch sie in die Gefangenschaft, wurden auch ihre Säuglinge zerschmettert an allen Straßenecken, warf man über ihre Edlen das Los, wurden ihre Großen in Ketten geschlagen. Bist du [Ninive] etwa besser als sie?" (3,8-10). Im Spiegel des mächtigen, nunmehr zerstörten Theben soll Ninive sich selbst, vielmehr: sollen die Judäer, die eigentlichen Adressaten Nahums, Ninive sehen. Nicht ewig wird Assur wüten. In seinem größten Triumph bildet sich bereits sein eigener Untergang ab.

Im gleichen Zusammenhang werden sehr schön die ökonomischen Triebfedern des assyrischen Expansionismus bloßgelegt. Nach dem Dreinschlagen der Armee pflegte offenbar ein Heer von Besatzern, Aufpassern, Schreibern⁵¹, Treibern, Geschäftemachern, Kriegsgewinnlern in die unterworfenen Länder einzufallen und sie kahlzufressen gleich einem Heuschreckenschwarm. Faul und gefräßig räkeln sich die Parasiten auf fremden Mauern - ehe ein heißer Sturm sie packt und davonträgt (3,15-18). Derlei im Jerusalem der Manassezeit zu sagen, dürfte ein Wagnis gewesen sein⁵².

Genauso energisch wie Nahum attackiert Zephania das Weltreich und seine Metropole. In 2,13-15 höhnt er im Vorgriff auf das Ende

⁴⁸ Gemeint können der Palast Sanheribs wie auch derjenige Assurbanipals sein, vgl. BHH, s.v. "Ninive".

⁴⁹ Jeremias freilich möchte das Gedicht gegen Jerusalem gerichtet sehen (1970, 28ff). Dazu passen indes eine ganze Reihe von Einzelzügen nicht: Schon V.1 gibt Jerusalem wohl zuviel der Diebesohr. Die religiöse Verführung, die nach V.4 von der Stadt ausgeht, ist Ninive sehr wohl eigen gewesen (s.u. III). Wassers schöpfen und Lehmziegelproduktion als Verteidigungsmaßnahmen (V.14) zeigen nicht gerade Jerusalemer Lokalkolorit. Daß die angeredete Stadt nicht besser als das ägyptische Theben sei (V.8), spricht keineswegs gegen Ninive; denn warum sollte nicht die Siegerin mit der Besiegten bewußt auf eine Stufe - auf die der Besiegbarkeit - gestellt werden? Und der Anhang V.15-19 endlich wird als antiassyrische Satire von niemandem bestritten - sollte sie so irrtümlich an ein Lied über Jerusalem angehängt sein?

⁵⁰ Dies veranlaßt Schulz (1973, 22ff), aus Nah 1,10ff; 2,4ff und 3,1ff einen ehemals zusammenhängenden "Schlachtgesang" zu rekonstruieren. Dieser Text sei erstmals von einem nachexilischen Redaktor komponiert, später aber unglücklicherweise auseinandergerissen und über das ganze Buch verteilt worden. Die These ist unbeweisbar und hat nicht viel Wahrscheinlichkeit für sich. Es ist weder sinnvoll noch nötig, die eruptive Sprach- und Denkwelt eines Nahum zu einem nach unserem Geschmack glatten Aussagezusammenhang umformen zu wollen.

⁵¹ In den טפסררים von V.17 haben wir ein regelrechtes akkadisches Lehnwort (*tupšarru*) vor uns.

⁵² Vielleicht ist van der Woude (1977) ja im Recht mit seiner Idee, das Nahumbuch sei nicht eine Niederschrift mündlich gehaltener Reden, sondern ein im jüdischen Untergrund zirkulierendes Pamphlet gewesen. Weniger brisant wird es dadurch nicht.

Ninives: "Das also ist die ausgelassene Stadt, die in Sicherheit wohnt, die da in ihrem Herzen spricht: ICH - und weiter nichts!" Eine gestochenen scharfe Charakteristik der selbstzufriedenen, selbsternannten Weltherrin! Gott jedoch, der wahre Weltherr, "wird seine Hand ausrecken gegen Norden", und verwandelt wird Ninive in eine Wüstenei, auf deren Säulenknäufen und Fensterbänken und Türschwellen sich seltene Vogelarten ein Stelldichein geben: ein ebenso bizarres wie prägnantes Bild, das die jetzige Weltstadt als Ruinenstadt zeigt.

Nahum und Zephanja sind nicht die einzigen Propheten im antiasyrischen Widerstand. Bei Habakuk findet sich das starke Bild von der Macht, die Menschen wie Fische und Kerbtiere behandelt, sie an Angeln hochreißt, sie mit einem Netz wegschleppt und sich über alles freut, was da im Garn zappelt (Hab 1,14f). Die Metapher paßt exakt auf die assyrische Deportationspraxis (freilich auch auf die babylonische, auf die man es meist zielen sieht)⁵³. Nun redet Habakuk an anderer Stelle ausdrücklich von den Babyloniern - aber ganz anders. Im Stile der klassischen Propheten⁵⁴ verkündet er, Gott werde die Chaldäer "erwecken", ihre Armee werde unaufhaltsam vordringen und sich die Welt unterwerfen (Hab 1,5-10). Nicht Abscheu und Horror führen die Feder, sondern sichere Erwartung und freudige Zustimmung⁵⁵. Soll man die beiden Worte zueinander in Beziehung setzen, dann bietet sich der Gedanke einer Ablösung der alten, menschenverachtenden Großmacht durch die neue, von Gott zur Weltherrschaft

⁵³ Es gibt im Hab-Buch freilich eine Reihe von Verurteilungen einer auswärtigen Macht, die auf der jüngsten literarischen Ebene liegen und am besten als antibabylonische Bearbeitung in der exilischen Zeit zu erklären sind (vgl. Jöcken 1976; Otto 1985). Vielleicht gehört gleich die sprachlich einigermaßen umständliche Fortsetzung in 1,16f dazu, jedenfalls aber die Zusätze 1,11; 2,5aßb.8.10b.17. In Hab 2 haben wir eine Reihe gegen die jüdische Oberschicht gerichteter Weherufe vor uns, die erst nachträglich gegen Babel gekehrt wurden. Ähnliches könnte auch für die Einleitung zu 1,14f in 1,12f gelten. Der Form wie der Sache nach bildet sie einen guten Auftakt zu der Attacke auf die Fremdmacht, doch enthält sie Begriffe, die allgemein bei den Propheten und auch bei Habakuk selbst am ehesten im Bereich der Sozialkritik zu vermuten wären (עמל, רשע, צדיק).

⁵⁴ Vgl. Jes 5,26ff und dazu Dietrich 1976, 185ff. Zur Prägung Habakuks speziell durch Jesaja und die Jesajaschule vgl. Dietrich 1994.

⁵⁵ Ganz ähnlich wird später Deuteriojesaja die Perser gegen Babylon heranziehen - und dadurch die Lage der Juden sich grundlegend ändern sehen. Zur Zeit noch vollständiger Souveränität sahen die Propheten die Fremdmächte direkt gegen das eigene Land vorgehen: Die Aramäer unter Hasael gegen Nordisrael (I Reg 19,15ff), die Assyrer gegen Juda (Jes 5,26ff; 28-32 passim).

bestimmte - eben Assurs durch Babel - an⁵⁶. Geäußert in einem unter assyrischer Kontrolle stehenden Vasallenstaat, haben solche Erwartungen etwas von Landesverrat.

Die Überlieferung vom Jesaja des 8. Jahrhunderts ist im 7. Jahrhundert nicht nur gepflegt, sondern anscheinend auch fortgeschrieben worden. Eine regelrechte (Anti-)Assur-Redaktion hat man ausfindig gemacht⁵⁷, die sehr wohl in der assyrischen Epoche stattgefunden haben könnte.

Hermann Barth datiert sie allerdings in die Josiazeit, genauer noch: in die Jahre zwischen 620 und 616, kurz nach der Reform also. Der entscheidende Text hierfür ist Jes 8,23b + 9,1-6⁵⁸. In der Tat läßt er sich sehr gut zeitgeschichtlich deuten. Der "Sohn, der uns gegeben ist", und der die bekannten volltönenden Thronnamen trägt, wäre Josia; auf sein Ausgreifen in das ehemalige Nordisrael bezöge sich die Rede von Sebulon, Naftali und Galil und den "im Finstern Wandelnden, die ein großes Licht sehen", auf seine Regentschaft gründete sich die Erwartung eines "Friedens ohne Ende" und einer Gesellschaft voller "Recht und Gerechtigkeit". Ein Einwand allerdings liegt nahe: Übersteigen solch überschwengliche Bilder nicht die Möglichkeiten eines jeden realen Regenten? Ist solche Verherrlichung eines lebenden Herrschers biblisch überhaupt vorstellbar⁵⁹? Liegt es nicht viel näher, den Text so zu nehmen, wie man ihn immer verstanden hat: als Weissagung⁶⁰? Mag hinter dem "Kind, das uns geboren ist", wirklich Josia - eben das *Kind* Josia - stehen, so hätten wir es in dem Prophetenwort doch weitgehend mit Zukunftsverheißung zu tun, nicht mit josianischer Hofpropaganda. Wir kämen damit etwa ins Jahr 640, in die Zeit der noch intakten assyrischen Oberherrschaft über Juda. Wäre das "Kind" Josia noch nicht inthronisiert, Amon oder gar Manasse noch an der Macht, dann müßte eine solche Weissagung auf sie ähnlich ge-

⁵⁶ Eine Parallele hierzu könnte die Erwartung des "Feindes aus dem Norden" oder eines "heißen Wüstensturms" (4,11) oder der "Panther aus der Ferne" (4,16) beim frühen Jeremia sein - falls man diesen noch vor der Reform Josias und damit in der assyrischen Epoche ansetzen will. Freilich sieht man Jeremia in den gemeinhin seiner Frühzeit zugewiesenen Worten Jer 2-6 nicht gegen eine fremde Großmacht, sondern einzig gegen das eigene, gottlose Volk sich wenden.

⁵⁷ Vgl. Barth 1977.

⁵⁸ Zur Datierung zieht Barth (1977, 239ff) auch Jes 17,13 und 31,8b heran, die bereits den Rückzug Assurs aus Palästina voraussetzen, welcher nicht vor 630 anzunehmen sei. Doch fragt sich, ob 17,12-14 mit seiner Erwartung eines Völkersturms in diese Zeit gehört (und nicht in eine frühere, nämlich diejenige Jesajas, oder eine bedeutend spätere, als Juda wirklich durch ein Völkerheer bedroht war). Ähnliches gilt für die Texte 14,24-27 und 29,5-8. Zum vergangenheitlichen Verständnis der Verbformen in 31,8 vgl. die übernächste Anmerkung.

⁵⁹ Das gilt auch und vielleicht noch mehr für die messianische Weissagung 32,1-5, die Barth auf Josia gehen sieht.

⁶⁰ Mit den teilweise 'perfektischen' Verbformen sollte man nicht zu stark argumentieren; die 'Zeitformen' im Hebräischen sind bekanntlich mit denen der indogermanischen Sprachen nur bedingt zu vergleichen, und zumal die Propheten sind mit ihnen sehr frei umgesprungen (wovon die Annahme eine 'perfectum propheticum' eine nur teilweise Anschauung gibt).

wirkt haben wie später die Kunde der drei Weisen aus dem Morgenland auf König Herodes⁶¹.

Die berühmte 'messianische Weissagung' Jes 8,23 - 9,6 ist ein Zentraltext dieser Bearbeitungsschicht. Sie kündigt von einem neuen König und verbindet mit ihm die Hoffnung auf eine grundlegende Veränderung der außenpolitischen Verhältnisse. Das Volk wird Grund zum Jubel haben, wird doch das "Joch seines Treibers, der Stab auf seiner Schulter und der Stock, der es schlug", zerbrochen. מַטָּה und שֶׁבֶט sind Metaphern, die der Erste Jesaja zur Bezeichnung des assyrischen Strafauftrags am Nordreich verwendet hat⁶². Dieser Auftrag wird jetzt revoziert - mehr noch: die assyrische Kriegsmaschinerie ausgeschaltet: "Denn jeder Stiefel⁶³, der einherstampft mit Gedröhn, und der Mantel, in Blut gewälzt, wird der Flamme übereignet, ein Fraß des Feuers" (9,4). Hier wird pazifizierende Gewalt geübt gegen Militärgerät. Andere Texte der mutmaßlichen Assur-Redaktion malen sich deutlicher eine Katastrophe der Weltmacht aus. Gott wird alle Herrlichkeit Assurs in Flammen aufgehen und all seine Anpflanzungen verwüsten lassen (Jes 10,16-19). Gott wird über Assur "die Geißel schwingen wie damals, als er Midian am Rabenfelsen schlug" (10,24-27). Gott wird Assur am Zion eine entscheidende Niederlage beibringen, seine Krieger in die Flucht schlagen, seine Offiziere von den Fahnen treiben, seine Besten in die Sklaverei geben (Jes 31,8f). Mystischer und drastischer noch: Gott wird in einer schaurigen Festnacht Assur an einer vorbereiteten Opferstätte quälender Vernichtung überantworten (Jes 30,27-33⁶⁴).

Zephanja und Habakuk, erst recht Nahum reden kaum explizit von Gott. Die kriegerrische Macht, der sie Assur erliegen sehen, dürfte Babylon sein. Der Starke fällt dem noch Stärkeren zum Opfer. Hinter diesem aber steht ganz sicher Gott - natürlich der Gott Israels, welcher sonst? Die Jesajatradenten sagen das ausdrücklich. Die Vernichtung der Weltmacht gerät hier zu einem geradezu transzendentalen Vorgang. Gott selbst fordert seinen gefährlichsten Widersacher auf Erden in die Schranken. Da dieser sich seinerseits auf göttliche Auftraggeber beruft, zeichnet sich ein Ringen um die Vorherrschaft im Himmel und auf Erden ab. JHWH, der Gott des Völkchens Israel, for-

⁶¹ Mt 2,2f.

⁶² Jes 10,5f und dazu Dietrich 1976, 115f.

⁶³ יָנֹכַח ist ein Lehnwort aus dem Akkadischen, vgl. HAL s.v.

⁶⁴ Natürlich ist mit der Opferstätte Jerusalem gemeint, was den schon stattgefundenen Abzug Assurs aus Palästina recht unwahrscheinlich macht.

dert die Weltmacht Assur samt deren göttlichen Schutzpatronen heraus. In der Ansage seines Sieges kündigt sich sein Anspruch auf Unbezwingbarkeit, Unvergleichlichkeit, letztlich auf Einzigkeit an.

IV. Widerstand gegen den innerjudäischen Despotismus

Gegen Ende des Manasse-Abschnitts im dtr Geschichtswerk, unmittelbar vor der Schlußformel für diesen König, findet sich folgende Notiz:

Auch vergoß Manasse sehr viel unschuldiges Blut, bis er Jerusalem randvoll damit gefüllt hatte -noch abgesehen von seiner Sünde, mit der er Juda zum Sündigen verführte, so daß es das Böse in den Augen JHWHs tat (II Reg 21,16).

Das Vergießen unschuldigen Blutes ist Ausdruck für die illegale, willkürliche Tötung von Menschen; ist der Staat oder der König beteiligt, geht es meist um Justizmord⁶⁵. Demnach hätte Manasse in seinem Land ein blutiges Terrorregime geführt.

Im jetzigen Zusammenhang gewinnt man den Eindruck, es habe sich um eine spezielle Religionsverfolgung gehandelt: Manasse antwortet auf die Vorhaltungen der "Knechte JHWHs, der Propheten" (II Reg 21,10-15) mit brutaler Repression. Doch könnte der Prophetenabschnitt ein sekundär-dtr Zusatz sein⁶⁶. Dann hätte die Erstfassung des dtr Geschichtswerkes zwischen der Einleitungs- und der Schlußformel für Manasse zwei Arten von Nachrichten gebracht: ausführliche zu Fragen der Kultpolitik, eine einzige, knappe, aber höchst markante zur allgemeinen Innenpolitik.

Nun ist der zitierte Vers, vor allem in seiner zweiten Hälfte, unverkennbar dtr formuliert. Einmal mehr erhebt sich die Frage: Entspricht diese Darstellung der historischen Realität - oder nur dem Bild, das die späteren Geschichtsschreiber von Manasse hatten bzw. vermitteln wollten? Wurde sein Regime etwa erst von der dtr Geschichtsschreibung zum "Gruselkabinett"⁶⁷ umgestaltet? Genöß Juda damals in Wahrheit eine "lange und äußerst glückliche Regierungszeit"⁶⁸, ermöglicht durch die Fähigkeit dieses Herrschers zum "Kompromiß"⁶⁹ zwischen Wünschbarem und Machbarem? Hören wir die prophetischen Zeitzeugen.

⁶⁵ Vgl. Art. נִקְחָה in ThWAT V, 1986, 591-602 (Warmuth).

⁶⁶ Nach Dietrich 1972, 14.33f: die zweite Redaktionsstufe, DtrP.

⁶⁷ Spieckermann 1982, 375.

⁶⁸ Hoffmann 1980, 165.

⁶⁹ Spieckermann 1982, 375.

In einigen Texten der jesajanischen Anti-Assur-Redaktion bricht sich Jubel Bahn: nicht nur über das erhoffte und sich vielleicht schon abzeichnende Ende der äußeren Knebelung durch Assur, sondern über ein nunmehr beginnendes Zeitalter der Freiheit und des Rechts im Innern. "Recht und Gerechtigkeit"⁷⁰ sollen den Davidsthron bestigen (Jes 9,6) - und nicht mehr, könnte man ergänzen, Gewalt und Staatsterror. Und noch einmal (Jes 32,1f):

Siehe, in Recht wird der König herrschen
und ' ⁷¹ seine hohen Beamten in Gerechtigkeit;
dann wird jeder wie ein Versteck vor dem Sturm sein
und wie eine Zuflucht vor dem Regenguß...

Wieder läßt sich deuten: nicht mehr werden die Herrschenden ihre Untertanen den Stürmen und Sturzbächen ausliefern, sondern sie davor in Schutz nehmen. Im leuchtenden Zukunftsbild wird das Abbild einer finsternen Gegenwart sichtbar.

Die antiköniglichen Prophetengeschichten in den Samuel- und Königsbüchern lassen eine ähnliche Aussage zu: In schlimmen Vorfällen der Vergangenheit bildet sich eine düstere Gegenwart ab. Wenn selbst der große und edle David von den Propheten seiner Zeit für Ehebruch und Mord (II Sam 12) und für selbstherrliche Machtausübung (II Sam 24) zur Rechenschaft gezogen werden muß; welche Vorhaltungen wären dann erst gegen seine Nachfolger im Amt, gar gegen Despoten vom Schlage Manasses, zu erheben⁷²?

Die Amos-Tradenten haben eine Serie sozialer Anklagen des Propheten abgeschlossen mit der Sentenz:

Darum schweigt der Wissende in dieser Zeit; denn es ist eine böse Zeit.

Ist es die Zeit, da Jerusalem "mit unschuldigem Blut gefüllt wurde bis zum Rand"? In ihr würde jedenfalls der dann folgende Appell voll verständlich:

Suchet das Gute und nicht das Böse, damit ihr am Leben bleibt,
und damit JHWH ' ⁷³ wirklich mit euch sei, wie ihr behauptet.

⁷⁰ Daß diese deutsche Wiedergabe den hebräisch ausgedrückten Sachverhalt lediglich verkürzt wiedergibt, sei hier nur am Rande vermerkt. Vgl. die einschlägigen Artikel in THAT und ThWAT sowie "Gerechtigkeit" in EKL².

⁷¹ t.e. (das ל ist zu streichen).

⁷² Vielleicht wäre auch I Reg 21 hierhin zu zählen: eine Erzählung, die sehr stark von DtrP bearbeitet und, da sie mit dem übrigen Elia-Zyklus nicht eben eng verbunden ist, evtl. erst von ihm in den jetzigen Kontext eingestellt wurde. Der sich über Besitz- und Menschenrechte hinwegsetzende König Ahab (bzw. seine Frau Isebel) ist natürlich ein Symbol für königlichen Machtmißbrauch und insofern transparent sicher auch auf die Manassezeit.

⁷³ Die Titulatur אלהי צבאות ist hier wie andernorts im Amosbuch wohl sekundär.

Hasset das Böse und liebet das Gute
vielleicht wird JHWH ' ' Erbarmen haben

und richtet das Recht auf im Tor-
mit dem Rest Josephs
(Am 5,13-15)⁷⁴.

Die Selbstbezeichnung als 'Rest Josephs', das Empfinden, unter JHWHs Obhut zu stehen: das entspricht dem offiziellen Selbstverständnis Judas in der Zeit nach 701. Jerusalem war dank Gottes Eingreifen das Schicksal Samarias erspart geblieben, Juda war der 'Rest' Israels und Zuflucht für Flüchtlinge aus dem Norden. Die Amosschüler aber sehen diese Zeit als "böse Zeit" und Gottes Zuwendung als konditioniert an: Es wäre erst noch das "Gute" zu tun statt des "Bösen". Was das konkret heißt, erschließt sich den Tradenten der Amosworte vorwiegend in der prophetischen Sozialkritik. Sicher im Blick auf ihre Gegenwart haben sie diese weiterüberliefert und vielleicht auch fortgeschrieben⁷⁵.

Am Anfang des Habakuk-Buches steht eine Schelt- und Droharede (Hab 1,2-10), die sich ungezwungen nur als Anprangerung innerstaatlicher Unterdrückungsverhältnisse und als Ankündigung eines von außen kommenden Umsturzes deuten läßt. In einer Klage wendet sich der Prophet an Gott:

Wie lange, JHWH, habe ich gerufen
schreie ich zu dir "Gewalttat!"

und du hörst nicht,
und du hilfst nicht!

Warum läßt du mich Frevel sehen

und schaust dir Mühsal an?

Bedrückung und Gewalttat sind vor mir,

und du nimmst den Hader hin⁷⁶.

Darüber erschläft die Weisung

und das Recht gedeiht nicht zu Glanz;

denn der Ruchlose umringt den Gerechten - darüber gedeiht das Recht zu

Verdrehung.

Der äußerst kunstvoll geformte Spruch weist eine ganze Anzahl in der prophetischen Sozialkritik geprägter Begriffe und Wendungen⁷⁷ auf. Er imitiert fernerhin das Zetergeschrei des oder der um ihr Leben Fürchtenden. Er beklagt einen Geltungsverlust der priesterlichen 'Weisung'⁷⁸ und der gesellschaftlichen 'Rechtsnormen'⁷⁹. Doch anders

⁷⁴ Die Argumente Wolffs, aufgrund derer er diesen Passus dem originären Amos abspricht (21975, z.St.), sind m.E. überzeugend.

⁷⁵ Zu denken wäre an den laut Wolff (21975, z.St.) nicht originären Abschnitt Am 8,4-8. Auf gleicher Ebene scheint die in einem Anhang zum originären Michabuch stehende Anklage Mi 6,9-15 anzusiedeln zu sein (V.16 wirkt dtr). Dieser voran geht in 6,8 eine Sentenz über das Tun des Guten und das Üben des Rechts (משפט), die stark an Am 5,14f erinnert.

⁷⁶ ויהי ריב dürfte Glosse zum folgenden, seltenen מדון sein. Die 3. Person in וישא wirkt unpassend; BHS gibt die 1. Person zu erwägen; m.E. ist wegen der Gleichförmigkeit des Stichenbaus die 2. Person zu bevorzugen.

⁷⁷ Zu חמס vgl. Am 3,10; Jer 20,8; Ez 7,23; zu ואון und עמל Jes 10,1; Mi 2,1; Jer 20,18; zu שר Am 3,10; Jer 20,8.

⁷⁸ Vgl. nur Jes 1,10.

⁷⁹ Vgl. Ex 21,1.

als die klassischen Vorbilder ist er nicht unmittelbar an die Beschuldigten gerichtet, sondern in der Form einer Klage an Gott. Vielleicht, so ließe sich denken, war es damals aussichtslos oder zu gefährlich, den für die sozialen Mißstände Verantwortlichen offen entgegenzutreten? Gott aber, so erfährt der Prophet, wird ihnen entgentreten: in Gestalt der babylonischen Armee. Es folgt eine eindrucksvolle Schilderung ihrer Schlagkraft.

In zwei Punkten wird diese Drohung ganz eng mit der Anklage verknüpft: "Von ihm [scil. dem Eroberer] geht sein eigenes Recht aus" (Hab 1,7) - nachdem zuvor "das [soziale] Recht nicht glanzvoll ausgegangen war" (1,4); will sagen: Die Babylonier nehmen sich ihr Recht, so wie sich die in Juda Herrschenden ihr Recht herausgenommen haben. Die Eroberung geht "rundum mit Gewalttat" vor sich (1,9) - so wie zuvor die "Gewalttat" der Mächtigen in Juda den Propheten zum Hilfeschrei an Gott getrieben hat (1,3). In bitterer Verkehrung werden sozialpolitische Begriffe zu außenpolitischen umgemünzt; Gott zahlt den jüdischen Unterdrückern durch die babylonische Unterdrückung heim⁸⁰.

In einer Reihe von Weherufen wendet sich Habakuk gegen Nutznießer der Unrechtsordnung im Juda seiner Zeit (Hab 2,5-20). (Jetzt, in nachträglicher Bearbeitung, erscheint die Sammlung als große Gerichtsrede gegen Babylon⁸¹.)

In einem Weheruf wird ein "treuloser, stolzer Kraftmensch" bedroht, der "weit wie Scheol seinen Rachen aufsperrt, der wie der Tod ist und nicht satt wird" (Hab 2,5ab α). Wir wissen nicht, wer gemeint ist, doch wenn Manasse gemeint wäre, wunderte uns das nicht mehr.

Ein weiteres Wehe gilt dem, der "vermehrt, was ihm nicht gehört, und auf sich schwermacht das gepfändete Gut". Dann die Drohung: "Werden nicht plötzlich aufstehen deine Zinszahler⁸² und aufwachen, die dich zittern machen - und du wirst ihnen zum Raub?!" (Hab 2,6,7). Ein regelrechter Schuldneraufstand wird hier angekündigt - und diesmal nicht ein Eingriff von außen. Die lange Gepeinigten werden Angst und Hemmungen ablegen und sich von dem, der ihnen genommen hat, was sie brauchen, nehmen, was sie brauchen. - Der nächste Weheruf richtet sich gegen den, "der unrechten Gewinn macht, Böses [zusammenrafft] für sein Haus, um sich hoch oben ein Nest zu bauen und sich zu sichern vor dem Zugriff des Bösen. Schändliches planst du für dein Haus ' ' ⁸³ und dein Leben ist verfehlt. Denn der Stein schreit aus der Mauer und der Balken antwortet aus dem Fachwerk". Das ausdrucksstark-

⁸⁰ Habakuk denkt also keineswegs probabylonisch. Auch die Siegermacht übt "Gewalttat" und bricht "Recht". Sie hat von Gott aber die begrenzte Erlaubnis dazu, weil den in V.1-4 geschilderten Zuständen ein Ende gemacht werden muß - nicht weniger, aber auch nicht mehr. Dies mag der Ansatzpunkt für die spätere, antibabylonische Bearbeitung der Habakuk-Überlieferung gewesen sein. Bezeichnenderweise endet schon die eben behandelte, erste Texteinheit Hab 1,2-10 mit einem antibabylonischen Zusatz: V.11.

⁸¹ Vgl. dazu den wichtigen Aufsatz von Otto 1977.

⁸² Wörtlich: "Die, denen du Zins 'abbeißest'" - nicht etwa: die Zinsnehmer.

⁸³ Der folgende V.10b α gehört wieder zur antibabylonischen Bearbeitungsschicht.

surrealistische Bild stellt einen Wohlhabenden bloß, der mit Hilfe unrechter Gewinne sich ein schönes Haus erbaut - ob es ein königlicher oder ein anderer vornehmer Bauherr ist, bleibt undeutlich⁸⁴.

In einem, für unseren Zusammenhang besonders wichtigen Passus wird der König als Bauherr und Stadtplaner angesprochen: "Weh dem, der die Stadt mit Blut baut und die Burg befestigt mit Unrecht" (Hab 2,12⁸⁵). Über Manasse gibt es in der Chronik eine Notiz, die auf zuverlässiger historischer Erinnerung zu beruhen scheint: "Er baute eine äußere Mauer an der Davidsstadt, westwärts, vom Gichon im Tal bis zum Eingang durch das Fischtor; er zog sie um den Ophel[hügel] herum und machte sie sehr hoch" (II Chr 33,14). Es ist archäologisch nachgewiesen, daß Jerusalem, wohl im Zusammenhang mit dem Flüchtlingsstrom aus dem zerschlagenen Nordreich, zu jener Zeit erheblich erweitert und neu befestigt wurde⁸⁶. Von Habakuk erfahren wir, so scheint es, etwas über die näheren Umstände. Mit 'Blut' ist die Stadt gebaut worden, mit 'Unrecht' die Befestigungsanlagen.

Mit fast den gleichen Worten hatte ein rundes Jahrhundert zuvor Micha von Moreset den Mächtigen vorgehalten, sie bauten "Zion mit Blut und Jerusalem mit Unrecht"⁸⁷. Bei Micha verbindet sich dieser mit einer Reihe anderer sozialkritischer Vorwürfe wie Rechtsverdrehung, Betrug, Käuflichkeit der juristischen und der kulturellen Instanzen. So gewinnt man den Eindruck, Micha habe die saturierte und doch unersättliche Aristokratie im Visier, die sich ihre Hauptstadt mit allen möglichen unläuterer Mitteln ausbaut⁸⁸. Habakuk hingegen spitzt seinen Angriff auf einen Einzel-

⁸⁴ Unwillkürlich fühlt man sich an den Vorwurf Jeremias gegen Jojakim erinnert, Jer 22,13ff - doch ist dies natürlich nicht der einzige mögliche Adressat für eine solche Vorhaltung.

⁸⁵ Hierauf folgt eine Drohung, die m.E. durchaus 'echt' sein kann, obwohl sie vom Individuellen ins Internationale wechselt: Die dem jüdischen Volk abverlangte Arbeit zum Ausbau Jerusalems wird - wie die Arbeit so vieler Völker - "fürs Feuer" sein: für den Feuersturm des Krieges vermutlich, den Habakuk von Babylon her kommen sieht.

⁸⁶ Die gesamte "Neustadt" Jerusalems zwischen dem Ophel und dem jetzigen Zionsberg scheint damals dem Stadtgebiet zugeschlagen worden zu sein, vgl. EAEHL II, 1976 (579-647), spez. 597, sowie Broshi, 1974, und Shiloh, 1985. Tatum (1991) reichert das Bild um den archäologischen Nachweis des Baues von zahlreichen Befestigungsanlagen in ganz Juda zur Zeit Manasses an: seiner Meinung nach ein Versuch, dezentralen Tendenzen in der siedlungsgeographischen und sozialpolitischen Entwicklung des Landes durch die Forcierung der königlichen Zentralmacht entgegenzuwirken.

⁸⁷ Mi 3,10, ebenfalls mit den Begriffen עֲוֹנוֹתָם und דְּמֵיָם.

⁸⁸ M.E. steht dahinter ein uralter Parteienstreit zwischen der Stadtjerusalemmer und der landjüdischen Partei (vgl. Dietrich 1979); Micha aus Moreshet gehört natürlich der letzteren an. Wolff 1977 vermutet in ihm mit guten Gründen einen Dorfältesten, aus welcher Position sich ein gut Teil seines Selbstbewußtseins wie seiner Haltung erkläre. Ob auch Habakuk Landjudäer war, läßt sich nicht sagen, ist demnach aber

nen zu: sicher den König. In dieser Verschiebung der Verantwortlichkeiten deutet sich die Verwandlung einer mehr oligarchischen Herrschaftsform in eine despotische an. Der König ist nicht mehr Repräsentant der Oberschicht, sondern *er* baut die Stadt!

Welche Art von Unrecht dabei geschah, warum Blut floß, läßt sich nur vermuten: Einschneidende städtebauliche Veränderungen fordern allermeist von bestimmten Bürgern Opfer; öffentliche Großbauten verschlingen immense Mittel, die etwa durch Sondersteuern aufzubringen, und einen gewaltigen Arbeitsaufwand, der durch Fronverpflichtungen abzudecken war. Widerstände gegen derartige Belastungen mögen dann gewaltsam unterdrückt worden sein. Vermutlich haben wir damit zumindest eine der Gelegenheiten in den Blick bekommen, bei denen Manasse Jerusalem "mit unschuldigem Blut bis zum Rand füllte".

Ein weiteres Zeugnis für die baulichen Veränderungen Jerusalems in der assyrischen Epoche finden wir beim Propheten Zephania. Ihn schreckt ein Gesicht von einem bevorstehenden militärischen Einbruch auf (Zeph 1,10):

Lautes Geschrei vom Fischtor her und Heulen aus der Neustadt -
und großer Zerbruch von den Hügeln her - heult, ihr Bewohner des Mörsers!
Denn vernichtet ist das ganze Kanaanvolk und ausgerottet sind alle Geldwäger.

Die topographischen Angaben lassen sich in der Stadtanlage des damaligen Jerusalem recht genau verifizieren, so daß sich ein präzises Bild der von Zephania erwarteten Zerstörungen ergibt. Das Fischtor wird auch in jener Notiz von II Chr 33,14 erwähnt. Die Neustadt⁸⁹ ist das dahinterliegende, durch die erwähnte Erweiterung der Umfassungsmauer eingeschlossene Neubauviertel⁹⁰; es liegt im 'Mörser', einer flachen Geländemulde, die als das Tyropoiontal identifiziert werden kann; dort wohnen bzw. arbeiten vornehmlich Handwerker und Händler⁹¹. Es handelt sich also um ein relativ wohlhabendes, ein Geschäftsviertel, das man dort errichtet hatte⁹² - und dessen Zerstörung Zephania nun kommen sieht.

wahrscheinlich. Dies wiederum würde bedeuten, daß Habakuk, wie einst Micha, die Benachteiligung speziell der Landbevölkerung Judas - etwa durch Steuer- und Fronlasten - zu kritisieren hat.

⁸⁹ Wörtlich: die "zweite Stadt".

⁹⁰ In ihm wohnte auch die Prophetin Hulda, deren Mann einen höheren Beamtenposten innehatte: II Reg 22,14.

⁹¹ Der "Kanaaniter" kann gleichbedeutend mit "Händler" gebraucht werden - sicher ein Hinweis auf die ursprüngliche Prägung dieser ethnischen bzw. sozialen Gruppierung.

⁹² Bartke (1971) vermutet, daß aus dem Norden vor allem vornehme Flüchtlinge in den Süden strömten und dort nach Mehrung ihres Wohlstands trachteten - was den Hintergrund zu einem Spruch wie Jes 5,8-10 bilde. Wohl möglich, daß auch der Ausbau Jerusalems in erster Linie solchen wohlhabenden Nordisraeliten zugute kam. Daß Zephania in diesem Zusammenhang die "Kanaaniter" erwähnt, könnte damit zusammenhängen: In Nordisrael war dies eine wichtige, geradezu dominante Bevölkerungs-

Darf man die Prophetien Habakuks und Zephanjas in der Weise zusammenbringen, daß der eine den skrupellosen und vorrangig gewissen Gewinninteressen dienenden Ausbau Jerusalems anprangert, und der andere die Vergeltung für das dabei begangene Unrecht ansagt?

In solchem Lichte gewinnen verschiedentliche Drohungen der Propheten jenes Zeitalters gegen Jerusalem neue Aussagekraft. Nahum redet eine feminine Adressatin so an:

Heraufsteigt der Zerstörer dir entgegen.

Bewache die Festung, spähe auf den Weg.

Gürte fest die Lenden, stärke sehr die Kampfkraft.

Denn wegnimmt JHWH den Stolz Jakobs⁹³ - wie den Stolz Israels⁹⁴ (Nah 2,2.3a).

Juda, das poetisch zuweilen "Jakob" heißen kann, wird hier gleichgesetzt mit Nordisrael; wie dieses seines Stolzes beraubt wurde - der Hauptstadt Samaria wohl -, so demnächst auch Juda. Jerusalem wird ironisch aufgefordert, sich gut zu verteidigen⁹⁵; gegen den heraufstürmenden 'Zerstörer' wird es nichts ausrichten. Auch die neuen Mauern und Befestigungen nützen nichts, will doch Gott Juda seinen 'Stolz' wegnehmen.

In bedrohlich-wilden Bildern sieht Zephanja den Tag JHWHs nahen (Zeph 1,14ff). Ein "bitterer Tag" wird das sein, an dem der "Elitesoldat schreit, ein Tag des Signalhorns und des Kriegsgeschreis gegen die befestigten Städte und gegen die hohen Zinnen"; da wird "Blut verschüttet und Eingeweide", und durch kein "Silber und Gold" wird man sich "retten" können. Worauf zielt der göttliche Angriff?

Durchsuchen will ich Jerusalem mit Leuchten

und zur Rechenschaft ziehen jene Männer,

die dick geworden sind auf der Hefe,

die zu sich selber sprechen:

gruppe; in Juda mag man "Israel" und "Kanaan" geradezu gleichgesetzt haben - und sei es mit polemischer Absicht.

⁹³ Mit Jeremias (1970, 25-28) fasse ich den Satz nicht als Heils-, sondern gerade als Unheilsansage: Der "Stolz" (יָהֲבֹרָא) hat oft die negative Konnotation von "Hochmut" (Hos 5,5; Zeph 2,10). Eine positive Deutung ist wegen des Vergleichs mit dem "Stolz Israels" nicht möglich; denn wann wäre dieser nach 722 wiederhergestellt worden?

⁹⁴ Der folgende Halbvers ist vermutlich der antibabylonischen Bearbeitung zuzuweisen: die Masc.-PL-Verbformen und die Metapher vom Verwüsten eines Weinbergs dürften auf Babylon zielen, welches der Bearbeiter auch schon in V.2 angesprochen sah.

Nichts Gutes tut JHWH -
und nichts Böses tut er.

Da wird ihr Reichtum der Plünderung [preisgegeben]
und ihre Häuser der Verwüstung (Zeph 1,12.13a⁹⁶).

In den Eroberern, die plündernd die Stadt durchkämmen und in den verborgensten Winkeln und dunklen Verstecken nach Kostbarkeiten suchen, wird Gott selber am Werk sein. Beide haben es besonders abgesehen auf die im Wohlstand Fettgewordenen; denn bei ihnen gibt es die reichste Beute zu holen - und mit ihnen gilt es noch abzurechnen ob ihres gottvergessenen Zynismus, der sich um Gut und Böse, um Gottes Willen und Handeln nicht kümmert.

Wie schon ein Amos, ein Jesaja, ein Micha⁹⁷, so sehen auch die Propheten der assyrischen Zeit begangenes innenpolitisches Unrecht und bevorstehendes außenpolitisches Unheil eng aufeinander bezogen. Eine Aussicht auf Änderung und Besserung der Verhältnisse von innen heraus scheint sich ihnen nicht eröffnet zu haben. Tyrannische Herrschaftsverhältnisse und eine kraß ungleiche Verteilung von Macht, Einfluß und Besitz konnten sich unter dem Schutzschild der Pax Assyrica weitgehend ungestört entfalten. Störend wirkten allenfalls die Propheten mit ihrer Sozialkritik und ihren Kriegsvisionen. Nur gar zu wahrscheinlich ist es daher, daß sie zu den Opfern gehörten, als Manasse "viel unschuldiges Blut vergoß und damit Jerusalem randvoll füllte"⁹⁸.

⁹⁵ Zu dieser - in Unheilsprophetien gern gebrauchten - persiflierten Redeform vgl. Bach 1962.

⁹⁶ Der nächste Halbvers ist konventionell und vielleicht redaktionell, vgl. Am 5,11.

⁹⁷ Z.B. Am 4,1-3; Jes 5,8-10; Mi 3,9-12.

⁹⁸ Insofern wäre DtrP, als er vor II Reg 21,16 den Propheten-Passus 21,10-14(15) einschob und so zwischen prophetischer Verkündigung und Blutvergießen einen Zusammenhang herstellte, nicht nur der Wahrheit, sondern der (historischen) Wirklichkeit gerecht geworden.

V. Zum geschichtlichen und theologischen Ort des prophetischen Widerstands

Die prophetische Bewegung hat in der assyrischen Epoche der Geschichte Judas - soweit wir sehen: ausnahmslos⁹⁹ - gegen die damaligen Machtverhältnisse opponiert. Die Felder ihres Protests waren der religiöse Synkretismus, der assyrische Imperialismus und der innerjüdische Despotismus jener Zeit. Auf vielfältige Weise hängen diese Themen untereinander zusammen¹⁰⁰. Der Vorwurf der Falschgötterei trifft geschäftstüchtige Priester in Jerusalem genauso wie die Religion der Assyrier; Attacken gegen Mächtige im eigenen Land heben auch auf deren Irrglauben ab oder münden in Visionen außenpolitischen Unheils; Drohungen gegen die Assyrier beziehen deren jüdische Paladine und die Beiden vorzuwerfende Falschgläubigkeit ein.

Die Vernetzung der Verkündigungsinhalte entspricht grundsätzlich der Untrennbarkeit von Religion, Gesellschaft und Politik (nur in der Antike?); und sie entspricht speziell der Komplexität und Brisanz der damaligen Situation. Soziales Unrecht gab es in Juda bzw. Israel schon früher - doch nie waren die Verantwortlichen in einer so unangreifbaren Position wie jetzt, da sie sich hinter assyrischen Tributen und Schilden verschanzen konnten. Bedrohung durch auswärtige Mächte gab es schon früher - doch nie war sie so hautnah, umfassend und bedrückend wie jetzt, da die Assyrier im Land standen. Auseinandersetzungen um Wesen und Inhalt der Religion Israels gab es schon früher - doch nie waren sie so radikal und erbittert wie jetzt, da JHWH zum Gott einer kleinen, von einer Weltmacht verhängnisvoll abhängig gewordenen Nation abzusinken und die Götter einer rundum erfolgreichen und siegreichen Großmacht an ihm vorbei aufzusteigen drohten.

Wie die prophetische Opposition mit dieser Lage umging, sie zu überstehen und zu überwinden versuchte, das war die Grundlage für die Bewältigung der wohl noch schwereren Krise im 6. Jahrhundert.

⁹⁹ Auffälligerweise hören wir aus dieser Zeit nichts über Spannungen und Streitigkeiten innerhalb der Prophetie, wie sie für die Zeiten davor und danach bezeugt sind. Das mag am Quellenmaterial, kann aber auch daran liegen, daß in einer Zeit der Repression kein Raum war für differenzierte Facetten und Strömungen des Prophetismus. Wohl sind die einzelnen Propheten und Prophetenkreise, was Sprache, Denktradition, Schwerpunktsetzung angeht, unterschiedlich geprägt. In der Intention aber sind sie sich alle einig.

¹⁰⁰ Obgleich es natürlich Worteinheiten nur zum einen oder zum anderen Thema gibt!

Der von Jeremia über Ezechiel bis zu Deuterocesaja zu beobachtende Umschwung von radikaler Unheils- zu ebenso radikaler Heilsbotschaft ist präfiguriert in der Prophetie des 7. Jahrhunderts. Denn diese bietet bereits die Denkmuster schärfster Verurteilung politischen und religiösen Fehlverhaltens in der Gegenwart und siegesgewisser Hoffnung auf einen Umsturz der Verhältnisse und damit auf die Chance zu einem Neuanfang für JHWHs Volk.

Es fällt allerdings auf, wie zurückhaltend die Propheten jener Epoche von Heil reden. Nur gerade die Jesaja-Tradenten finden zu vollen Heilsankündigungen - freilich auch nicht für das ganze Volk, sondern für die, die "im Dunkeln wandeln". War unter der Knute Assurs und Manasses an eine vollkommene Wende zum Guten nicht zu denken? Freilich, eine Wende sehen die Propheten kommen: das Ende der Macht Assurs und seiner jüdischen Handlanger. Darauf warten sie¹⁰¹. Ingrimig freuen sie sich auf den Sturz "Belials" und seines "Beraters"¹⁰². Befreiung von dem ungeheuer lastenden Druck - das erschien als der allererst notwendige Schritt in eine heilvolle Zukunft.

Die Tradenten der prophetischen Überlieferung und diejenigen, die sie im werdenden Prophetenkanon zusammenfaßten, haben den Dienst, den jene Propheten Israel in einer schweren Stunde seiner Geschichte leisteten, gewürdigt. Auch die schrillen und schroffen Töne, die dabei aufgeklungen waren, haben sie ertragen.

Freilich haben sie die Botschaften aus der Assyrrerzeit, als diese zu Ende gegangen war, auf die je neue Gegenwart hin neu gehört und interpretiert. Die sichtbarsten Spuren hat in dieser Hinsicht die Exilszeit hinterlassen. Aufs ganze gesehen prägte sie den Texten eine heilstheologische Grundtönung auf. Das Amosbuch etwa bekommt seinen positiven Schluß von der wiederaufzurichtenden "Hütte Davids", die Jesajaüberlieferung erfährt die große deuterocesajanische Erneuerung, Nahum wird zum reinen Anti-Assur- (bzw. Anti-Babylon-) Propheten, Habakuk vom Kritiker des assyro-jüdischen Syndroms ebenfalls zu

¹⁰¹ Besonders eindrücklich in dem Bild von dem auf einen Turm steigenden und Ausschau haltenden Propheten, Hab 2,1-3. Dem Kontext und sicher auch der Sache nach bezieht sich das Warten Habakuks auf den in 1,5ff angekündigten Umsturz der Machtverhältnisse durch eine (freilich nur in den Augen der Machthaber) feindliche Macht.

¹⁰² Nah 1,11.

einem Feind Babylons, Zephanja vom Knder des drohenden Tages JHWHs zu dem jüdischer Rache an den Feinden Israels¹⁰³.

Bleibende Bedeutung gewannen die Oppositionspropheten der Assyrischerzeit dadurch, daß sie gegen die Idole und Ideologien ihrer Zeit eine Idee und ein Ideal zu setzen vermochten: die Idee *eines* die gesamte Lebens- und Völkerwelt umgreifenden Gottes und das Ideal eines *nur* diesem Gott verpflichteten Israel; und daß sie es vermochten, den Lockungen und Drohungen der Macht zu widerstehen, indem sie auf die unwiderstehliche Macht des Einen vertrauten.

LITERATUR

- Albertz, R., Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit 1, Göttingen 1992 (GAT 8/1).
- Bach, R., Die Aufforderungen zur Flucht und zum Kampf im alttestamentlichen Prophetenspruch, 1962 (WMANT 9).
- Bardtke, H., Die Latifundien in Juda während der zweiten Hälfte des achten Jahrhunderts v.Chr.: FS A. Dupont-Sommer, 1971, 235-254.
- Barth, H., Die Jesaja-Worte in der Josiazeit. Israel und Assur als Thema einer produktiven Neuinterpretation der Jesajaberlieferung, 1977 (WMANT 48).
- Broshi, M., The Expansion of Jerusalem in the Reigns of Hezekiah and Manasseh: IEJ 24 (1974) 21-26.
- Cogan, M., Imperialism and Religion: Assyria, Judah and Israel in the Eighth and Seventh Centuries B.C.E., Missoula 1974.
- Cogan, M., Judah under Assyrian Hegemony. A Re-examination of Imperialism and Religion: JBL 112 (1993) 403-414.
- Coggins, J., An Alternative Prophetic Tradition?: Festschr. P. R. Ackroyd, Cambridge 1982, 77-94.
- Delcor, M., Allusions  la déesse Istar en Nahoum 2,8?: Bib 58 (1977) 73-83.
- Dietrich, W., Prophetie und Geschichte, 1972 (FRLANT 102).
- Dietrich, W., Jesaja und die Politik, 1976 (BEvTh 74).
- Dietrich, W., Israel und Kanaan. Vom Ringen zweier Gesellschaftssysteme, 1979 (SBSA 94).
- Dietrich, W., David, Saul und die Propheten. Das Verhältnis von Religion und Politik nach den prophetischen Überlieferungen vom frühesten Königtum in Israel, 1987. ²1992 (BWANT 122).
- Dietrich, W., Habakuk - ein Jesajaschler: FS K.-D. Schunck (erscheint 1994).

¹⁰³ Die Fremdvlkersprche Zeph 2,7-11 zeigen unübersehbar (nach?)exilisches Korollar.

- Edler, R., Das Kerygma des Propheten Zefanja, 1984 (FThSt 126).
- Fohrer, G., Die Propheten des Alten Testaments, II, Gütersloh 1974.
- Herrmann, S., Geschichte Israels in alttestamentlicher Zeit, München 1973.
- Hoffmann, H.-D., Reform und Reformen. Untersuchungen zu einem Grundthema der deuteronomistischen Geschichtsschreibung, 1980 (ATHANT 66).
- Humbert, P., Le probleme du livre de Nahoum: RHPH 12 (1932) 1-15.
- Jeremias, J., Kultprophetie und Gerichtsverkündigung in der späten Königszeit Israels, 1970 (WMANT 35).
- Jeremias, J., Amos 3-6. Beobachtungen zur Entstehung eines Prophetenbuches: ZAW 100 (1988) 123-138.
- Jöcken, P., Das Buch Habakuk, 1976 (BBB 48).
- Koch, K., Aschera als Himmelskönigin in Jerusalem: UF 20 (1988) 97-116.
- McKay, J., Religion in Judah under the Assyrians, London 1973.
- O'Brien, M.A., The Deuteronomistic History Hypothesis. A Reassessment, 1989 (OBO 92).
- Otto, E., Die Stellung der Wehe-Worte in der Verkündigung des Propheten Habakuk: ZAW 89 (1977) 73-107.
- Otto, E., Art. Habakuk / Habakukbuch, TRE 14 (1985) 300-306.
- Röllig, W., Assur, Geißel der Völker. Zur Typologie aggressiver Gesellschaften: Saec. 37 (1986) 116-127.
- Rudolph, W., Micha - Nahum - Habakuk - Zefanja, 1975 (KAT 13/3).
- Rüterswörden, U., Die Beamten der israelitischen Königszeit, 1985 (BWANT 117).
- Scharbert, J., Zefanja und die Reform des Joschija: FS J. Schreiner, Würzburg 1982, 237-253.
- Schulz, H., Das Buch Nahum. Eine redaktionskritische Untersuchung, 1973 (BZAW 129).
- Schroer, S., In Israel gab es Bilder. Nachrichten von darstellender Kunst im Alten Testament, 1987 (OBO 74).
- Seybold, K., Satirische Prophetie. Studien zum Buch Zefanja, 1985 (SBSA 120).
- Seybold, K., Profane Prophetie. Studien zum Buch Nahum, 1989 (SBSA 135).
- Seybold, K., Nahum, Habakuk, Zefanja, 1991 (ZBK).
- Shiloh, Y., Excavations at the City of David 1978-1982, Jerusalem 1985 (Qedem 19).
- Smelik, K.A.D., The Portrayal of King Manasseh. A Literary Analysis of II Kings XXI and II Chronicles XXIII: Ders., Converting the Past. Studies in Ancient Israelite & Moabite Historiography, Leiden 1992 (OTS XXVIII), 129-189.
- Spieckermann, H., Juda unter Assur in der Sargonidenzeit, 1982 (FRLANT 129).
- Tatum, L., King Manasseh and the Royal Fortress at Horvat 'Uza: BA 54 (1991) 136-145.
- van der Woude, A.S., The Book of Nahum. A Letter Written in Exile: Instruction and Interpretation. Leiden 1977 (OTS 20), 108-126.
- Veijola, T., Das Bekenntnis Israels. Beobachtungen zu Geschichte und Theologie von Dtn 6,4-9: ThZ 48 (1992) 369-381.
- Veijola, T., Höre Israel! Der Sinn und Hintergrund von Deuteronomium VI 4-9: VT 42 (1992) 528-541.

- Weinfeld, M., Der Protest gegen den Imperialismus in der altisraelitischen Prophetie: S.N. Eisenstadt (Hg.), Kulturen der Achsenzeit. Ihre Ursprünge und ihre Vielfalt, Teil 1, Frankfurt 1987, 240-255.
- Wellhausen, J., Die Kleinen Propheten, ³1898 [= Neudr. Darmstadt 1963].
- Wolff, H.W., Joel und Amos, ²1975 (BK.AT 14/2).
- Wolff, H.W., Wie verstand Micha von Moreshet sein prophetisches Amt?: VT.S 29 (1978) 403-417 [= Ders., Studien zur Prophetie, 1987 [TB 76] 79-92].
- Würthwein, E., Die Bücher der Könige. 1.Kön.17-2.Kön.25, 1984 (ATD 11/2).

DAS "AHNEN- UND GÖTTERSTATUEN-VERBOT" IM DEKALOG UND DIE EINZIGKEIT JAHWES. ZUM BEGRIFF DES GÖTTLICHEN IN ALTORIENTALISCHEN UND ALTTESTAMENTLICHEN QUELLEN

OSWALD LORETZ, *Münster/Westf.*

Das den Dekalog einleitende Doppelverbot des Besitzes von fremden Göttern und der Herstellung von Götterfigur(in)en in Ex 20,3-4a. (4b-6) und Dtn 5,7-8a. (8b-10) beschäftigt Bibelwissenschaft und Judaistik¹ in archäologischer², kunstgeschichtlicher³, religionsgeschichtlicher⁴, theologiegeschichtlicher⁵, historischer, philologischer und theologischer⁶ Hinsicht.

Im folgenden wenden wir uns den drei zuletzt erwähnten Problemkreisen mit Konzentration auf die philologischen Aspekte zu. Zu Beginn dieses Unternehmens begegnet man einer unübersichtlich gewordenen Literatur über den biblischen Monotheismus und dessen Bildlosigkeit. Der Leser gerät bei dieser Vorarbeit beinahe unvermeidlich in Gefahr, die entscheidenden biblischen Texte nicht mehr mit den eigenen Augen zu sehen und den Ansichten der wissenschaftlichen Nebenwisper zu verfallen⁷.

¹ Finkel 1984, 391; Sternberger 1989, 91-103; Veijola 1992b, 528f.

² Keel/Uehlinger 1992, 2-6, 410f. 46 3-475.

³ Schroer 1987, 5-8. 11-17 ("Die Bilder in Israel und das Bilderverbot"). 130. 161. 163. 257. 309. 313. 335. 405.

⁴ Religionsgeschichtlich gesehen sind das "erste" und "zweite" Gebot auch für die Auseinandersetzungen über den Sinn des "Monotheismus" im Islam von Bedeutung; siehe Clam 1992, 275-286.

⁵ Siehe z.B. Stöhr 1990, 685-688, zu J.L. Hromádka's These, daß der Christozentrismus keine Korruption des Monotheismus ist.

⁶ Siehe z.B. Frevel 1991, 44-48, zum hohen Stellenwert des Dekalogs in seiner innerbiblischen Nachgeschichte.

⁷ J. Burckhardt vermerkt in seinem Brief an Otto Riebeck vom 16. Okt. 1865 (M. Burckhardt, Jacob Burckhardt, Briefe. Birsfeld-Basel [o.J.], 255) über das Lesen und

Die Arbeiten der "Normalexegeten" erwecken in ihm zugleich den Eindruck, daß das Wesentliche bereits gesagt sei.

In der innerhalb der Bibelwissenschaft geführten Debatte über Entstehung und Wesen des biblischen Monotheismus spielen außerakademische Auseinandersetzungen über dieses Thema praktisch keine Rolle. So wird kaum notiert, daß seit dem frühen 19. Jahrhundert Entstehung und Geschichte des jüdischen Monotheismus im Zentrum der Identitätssuche des europäischen Judentums stehen⁸ und daß S. Freud dieser Tradition in seinem Werk "Der Mann Moses und die monotheistische Religion" (1939)⁹ anhaltende Resonanz verschafft hat. Im Verlauf der Auseinandersetzung mit der Forschung ist ferner festzustellen, daß die bibelwissenschaftliche Zunft nicht nur eine Begegnung mit dem Werk S. Freuds und dem seiner Schüler¹⁰, sondern auch mit dem von E. Peterson und C. Schmitt über die politischen Aspekte des Monotheismus¹¹ vermeidet.

Dagegen gewinnen Themen der feministischen Theologie mit Ausrichtung auf die Frage, ob dem Gott einst ein weiblicher Paredros beigegeben war, in der Debatte über den biblischen Weg vom Polytheismus zur Schroffheit des jüdischen Monotheismus¹² zusehends an Gewicht¹³.

Angesichts des Umfangs und der Bedeutsamkeit der Fragen und Motive, die die Monotheismusdebatte seit der Aufklärung und speziell seit dem vergangenen Jahrhundert auf vielfältige Weise in Gang halten, mag die Forderung nach einer erneuten philologischen Auseinandersetzung mit dem Text des Fremdgötter- und Bilderverbotes im Dekalog beckmesserisch erscheinen. Es wird dagegen im folgenden aufzuweisen sein, daß Ergebnisse altorientalischer Forschung in Akkadistik und Ugaritologie zur Neuaufnahme einer philologischen Betrachtung dieser Dekaloggebote einladen und es erst von dieser Seite her möglich wird, sowohl die bewußten als auch die unbewußten Verdrängungsprozesse der bislang geführten Auseinandersetzung über den biblischen Monotheismus und dessen Bildlosigkeit offenkundig zu machen und deren Genese besser als bisher von ihrem altorientalischen Hintergrund her zu begreifen.

die Wirkung von Sekundärliteratur: "... wie rasend viel schon geleistet ist und wie ich unvermeidlich in die Strömungen der Ideen anderer Leute hineingeraten würde. Man kann diese Alten nicht mehr recht mit eigenen Augen lesen! Denn zu ihrer Lecture gehört soviel Nebenwissen, daß man eben diesen Nebenwissern anheimfällt, wenn man, wie ich, nicht Philolog vom Fache ist."

⁸ Yerushalmi 1991, 52 mit Anm. 32.

⁹ Grubrich-Simitis 1991.

¹⁰ Siehe z.B. Reik 1923.

¹¹ E. Peterson, *Der Monotheismus als politisches Problem. Ein Beitrag zur Geschichte der politischen Theologie im Imperium Romanum*, Leipzig 1935; C. Schmitt, *Politische Theologie. Die Legende von der Erledigung jeder Politischen Theologie*, Berlin, II 1970.

¹² Siehe Grubrich-Simitis 1991, 41f, zum Begriff Schroffheit des Monotheismus bei S. Freud.

¹³ Siehe z.B. Keel/Uehlinger 1992, XI.1-4, zu dieser Problemstellung.

1. Aspekte der bibelwissenschaftlichen Forschungsgeschichte

Das erste Gebot wird allgemein das "Fremdgötterverbot" ("Du sollst keine anderen Götter haben neben mir ins Angesicht"¹⁴ (Ex 20,3; Dtn 5,7) genannt. Nachdem in der Forschung die traditionelle Zurückführung dieses Gebots auf Mose von der Mehrzahl der Forscher aufgegeben wurde¹⁵, ist die Datierung zu einem dauerstrittigen oder unlösbaren Problem geworden. Es sei - so wird z.B. von R. Albertz argumentiert - kaum viel älter als die dtn. Reform (622); einen älteren Eindruck machten dagegen Ex 22,19 und 34,14, die konkret die kultische Verehrung anderer Götter verbieten, wobei auch diese schon die Konkurrenzsituation des Kulturlandes voraussetzten. So sei es mehr als fraglich, ob schon in der Frühzeit mit einem explizit formulierten Fremdgötterverbot gerechnet werden könne¹⁶.

Unmittelbar mit den Überlegungen zur Entstehungszeit des Fremdgötterverbotes verbindet die Mehrzahl der Autoren die Frage nach Herkunft und Alter des biblischen Monotheismus. An diesem Punkt scheiden sich ebenfalls die Geister. So wird, um nur ein Beispiel zu nennen, gegen die Verfechter der "Jahwe-allein-Bewegung"¹⁷ argumentiert, daß es innerhalb der Jahwereligion ein ursprüngliches Element gegeben haben müsse, welches sie von üblichen polytheistischen Religionen unterschieden habe, und auf das sich Oppositionsgruppen, die eine Möglichkeit zur Überwindung von Krisen allein in der ausschließlichen Jahweverehrung sahen, hätten berufen können. Insofern habe der Ansatz der älteren Forschung, von einer der Jahwereligion von ihren Anfängen an inhärenten Tendenz zur Monolatrie auszugehen, immer noch viel für sich. Der spätestens seit der mittleren Königszeit erhobene Anspruch auf Alleinverehrung Jahwes lasse sich nicht voll aus der Opposition zu staatlichem Synkretismus und Polytheismus dieser relativ späten Zeit erklären (Elia, Hosea); vielmehr müsse er einen Anhalt in älteren Strukturen der Jahwereligion haben¹⁸. Von dem Bestreben her, dem Monotheismus Israels ein hohes Alter zu sichern, wird die Ausschließung anderer Götter z.B. als ein nomadisches Erbe¹⁹, als ein Ergebnis der Konfrontation der vorstaatlichen Jahwekriege mit den Kanaanäern²⁰ oder des Kampfes Israels um eine gerechte Gesellschaftsordnung²¹ betrachtet. R. Albertz zögert z.B. nicht, die der Religion Israels innewohnende Tendenz zur Exklusivität in ihrer außergewöhnlichen sozial- und religionsgeschichtlichen Ausgangskonstellation zu suchen. Unter den extremen Lebensbedingungen der politischen Befreiung aus Ägypten und einer längeren Wüstenexistenz habe sich ein enges personales Verhältnis zwischen der Exodusgruppe

¹⁴ Siehe z.B. Albertz 1992, 96; Weinfeld 1991, 275, "You shall have no other gods in my presence."

¹⁵ Eine mosaische Datierung wird z.B. von Weinfeld 1991, 262f, vertreten.

¹⁶ Albertz 1992, 96f.

¹⁷ Veijola 1992b, 540f mit Anm. 51, setzt die Entstehung von Dtn 6,4 mit den Anfängen der dtn/dtr Bewegung im siebten Jahrhundert v. Chr. in Beziehung. Gegen M. Smith (1971) und B. Lang (1985; 1986) weist er darauf hin, daß die Datierung der Ursprünge der "Jahwe-allein-Bewegung" zuerst im neunten Jahrhundert im Nordreich und dann im achten Jahrhundert in Hoseas Verkündigung auf quellenkritisch zweifelhaften Stellen aufbaue.

¹⁸ Albertz 1992, 97f.

¹⁹ Rose 1975, 165; Dohmen 1987, 237-245.

²⁰ Stolz 1980, 163-165.

²¹ Lohfink 1985, 25; Hutter 1987, 35; Hoßfeld 1985, 70f; Mettinger 1990, 412.

und Jahwe herausgebildet. Die personale Bindung eines Gottes an eine Großgruppe sei die Besonderheit der israelitischen Religion²². So finde die Anlage zur alleinigen Jahweverehrung in der israelitischen Religion aus den sozialgeschichtlichen Bedingungen, denen sich die Exodusgruppe ausgesetzt gesehen habe, eine durchaus plausible Erklärung. Damit sei jedoch der Weg zur Monolatrie oder gar zum Monotheismus keineswegs automatisch vorgezeichnet gewesen. Es sei sicher kein Zufall, daß sich die monotheistische Tendenz der Jahwereligion erst im Exil, nach dem Zusammenbruch der Gesellschaft und jenseits der Ebene einer politischen Nationalreligion, voll habe verwirklichen können²³.

Ähnlich wie beim Fremdgötterverbot scheine, so wird extrapoliert, die religionsgeschichtliche Entwicklung auch hinsichtlich des Bilderverbotes verlaufen zu sein²⁴. Die expliziten Verbotsformulierungen (Ex 20,4-6; Dtn 5,8-10; Ex 20,23; 34,17; Lev 19,4; 26,1; vgl. Dtn 27,15) seien auch hier relativ spät. Dennoch wohne dem Jahwekult schon in älterer Zeit eine gewisse Tendenz zur Bildlosigkeit inne (z.B. leerer Gottesthron im Jerusalemer Tempel). Diese lasse sich am ehesten damit erklären, daß auch der frühe Jahwekult der Exodusgruppe kein Gottesbild gekannt habe. Das habe aber nicht ausgeschlossen, daß nach erfolgter Etablierung im palästinischen Kulturland Jahwe unter Verwendung der hier üblichen Gottessymbole und Gottesbilder habe verehrt werden können (z.B. Mazzeben, Gen 28,18). Sinnfällige Symbole göttlicher Anwesenheit seien selbst von der ältesten Formulierung des Fremdgötterverbotes (Ex 20,23b) noch nicht ausgeschlossen. Der Kampf gegen die Gottesbilder habe erst mit dem Propheten Hosea begonnen; sie seien für ihn der deutlichste Ausdruck einer "kanaanäischen" Überfremdung der Jahwereligion gewesen. Für die Deuteronomisten sei die Verehrung eines Kultbildes, auch wenn es Jahwe repräsentieren soll, in jedem Fall Götzendienst gewesen. In diesem erst relativ spät anlaufenden Klärungsprozeß hätten zuerst Oppositionsgruppen neu erkannt, daß die statisch-materiale Repräsentanz Gottes im Bild, wie sie im antiken Vorderen Orient überall üblich gewesen sei, Jahwe etwas Wesentliches entziehe, was ihm seit der Frühzeit der israelitischen Religion geeignet habe: seine Transzendenz und Distanz zur eingerichteten Welt mit ihren scheinbar festen Seins- und Herrschaftsstrukturen und seine geschichtliche Dynamik²⁵.

In der neueren Diskussion über das Fremdgötter- und Bilderverbot treten Aspekte, die lange Zeit im Vordergrund standen und als Beweggründe für das Bilderverbot angenommen worden sind, zurück. Das Forschungsinteresse richtet sich nicht mehr auf die Ablehnung des Gottesbildes in Israel als Ausdruck primitiver Bilderscheu oder einer besonderen Begabung der Israeliten zum Hören, als ein Ausdruck besonderer Geistigkeit der Gottesvorstellung, als Auswirkung einer schrecklichen Gottesvorstellung, als Folge der Eifersucht Jahwes auf kanaanäische Götter, als Auswirkung der Kulturarmut der Wüstenzeit oder der Luxusfeindlichkeit der prophetisch-levitischen Kreise, als Abhängigkeit der Jahwereligion von der bilderlosen Verehrung eines

²² Albertz 1992, 99.

²³ Albertz 1992, 101-103.

²⁴ Albertz 1992, 101-103.

²⁵ Albertz 1992, 102f, schreibt z.B. folgendes: "Jahwe ist von Haus aus kein Gott, den man im Bild als Garant der bestehenden Gesellschaftsordnung in die Welt hineinziehen könnte, sondern einer, der mit seiner Verheißung der Befreiung die bestehende Welt auf eine neue Welt und bessere Ordnung hin transzendiert. Nicht in der statischen Anschauung eines Bildes kann Israel seinen Gott begreifen, sondern dadurch, daß es Gott auf dem Weg, den sein Wort weist, folgt (Dtn 4,12 ff)."

ursemitschen Hauptgottes²⁶. Auch der These, das Bilderverbot habe sich ursprünglich auf Jahwebilder bezogen²⁷, wird die Befürwortung verweigert.

Die momentane Forschungslage wird auch durch die Tatsache gekennzeichnet, daß im Gegensatz zu früheren Überlegungen²⁸ in Studien zur Geschichte der Bilder in Israel mit Ahnen-Bildern bzw. -Figur(in)en als Zielscheibe des Bilderverbotes nicht mehr gerechnet wird²⁹.

Für die gegenwärtige Debatte ist gleichermaßen charakteristisch, daß in ihr die Mehrzahl der Gelehrten sich der Meinung anschließt, daß das Fremdgötter- und das Bilderverbot als zwei getrennte, wenn auch eng miteinander verbundene Gebote aufzufassen seien. Im folgenden soll dagegen aufgezeigt werden, daß dieser modernen Auslegung des "ersten" Dekaloggebotes ein Mißverständnis des altsemitschen Appellativums / "Gott" und folglich auch des "Götter"-Bilderverbotes zugrunde liegt. Erst von dieser Basis her kann in der Folge nachgewiesen werden, daß die neuzeitliche Rede von einem biblischen *Monotheismus* als Gegensatz zum *Polytheismus*³⁰ auf aufklärerischer, *theistischer* Voraussetzung beruht und folglich dazu führen muß, das Hören auf die biblische Sprache von vorneherein durch fremde Geräusche zu stören oder gar zu unterbinden.

2. Zur Philologie des "ersten" Dekaloggebotes

Wenden wir uns nun der Frage zu, ob die soeben skizzierten historischen und inhaltlichen Deutungen der sogenannten Fremdgötter- und Bilderverbote im Dekalog philologisch begründet sind. Es mag zwar angesichts der großartigen historischen Rekonstruktionen, die in letzter Zeit im Rahmen der sogenannten Monotheismusdebatte vorgetragen wurden, vermessen erscheinen, mit einer solch einfachen Pro-

²⁶ Siehe hierzu u.a. Bernhardt 1956, 73-106.

²⁷ Bernhardt 1956, 154f, spricht von einem "Jahwebilderverbot", das er in die mosaische Zeit datiert.

²⁸ Schwally 1892, 36f, zum kultisch verehrten Ahnenbild und dessen Verbot in II Reg 23,24; Bernhardt 1956, 24-26, bespricht in dem Abschnitt "Die Totenstatue als Wohnung der Totenseele" ethnographisches Material über die Einwohnung von Seelen Verstorbener in Statuen.

²⁹ Siehe z.B. Schroer 1987, 495, wo im Register das Thema Ahnenbild fehlt. Die Autorin kommt nur flüchtig (S. 141 mit Anm. 320) auf Gen 31 zu sprechen und setzt voraus, daß *ilāni* "Familiengötter" bezeichne. Auch Keel/Uehlinger 1992, 60.376, verweisen nur auf die Ahnenstatuen im Heiligtum von Hazor und sprechen von weiblichen Figur(in)en, "Haushaltsikonen", die den biblischen Teraphim vergleichbar zum Hausrat gehört und in der Privat- bzw. Familienfrömmigkeit eine Rolle gespielt hätten.

³⁰ Schmidt 1985, 77-90. Das Wort *Polytheismus* wurde von Philo von Alexandrien geschaffen und 1580 von Jean Bodin wieder eingeführt. Vorher wurde von *Idolatrie* gesprochen. David Hume (1757) ersetzt die Theorie von einem ursprünglichen Monotheismus durch die von einem anfänglichen Polytheismus. Am Anfang liege der Fortschritt vom Aberglauben zum Theismus; Ahn 1993, 5-13.

Im Wortpaar $\text{ʔl} // \text{psl}$ wird das erste Element ʔl appellativisch³⁵ und offensichtlich im Sinne von $\text{ʔl} \text{ ʔhr} // \text{zr} // \text{nkr}$ ³⁶ "anderer, fremder Gott" (Ex 34,14; Ps 44,21; 81,10; Dtn 32,12; Mal 2,11) gebraucht. Das zweite Wort psl "Schnitzbild" ergänzt das erste dahingehend, daß es sich um eine Figur(in)e bzw. eine Statue eines göttlichen Wesens handelt.

Das Wortpaar $\text{hyh} // \text{ʕsh}$ erweckt den Eindruck, aus asymmetrischen Elementen zu bestehen. Da jedoch hyh "haben"³⁷ und ʕsh "machen" in Verbindung mit der Präposition l ein Besitzverhältnis oder dessen Herstellung umschreiben, stehen die finiten Verbformen yhyh und ʔʕsh in Ex 20,3-4a und Dtn 5,7-8a in einer engen Wechselbeziehung.

Von den parallelen Wortpaaren her ist jedoch nicht ausgeschlossen, daß als ursprüngliches Wortpaar auch $\text{ʔl} \text{ ʔhr} // \text{psl}$ "anderer Gott" / "Schnitzbild" anzusetzen sein könnte. Da jedoch die Formel $\text{ʔlhy} \text{ ʔhrym}$ "andere Götter"³⁸ oftmals vorkommt, dürfte eher eine Angleichung an diese gegeben sein als eine Pluralisierung eines $\text{ʔl} \text{ ʔhr}$ ³⁹.

Wir gelangen so zum Schluß, daß das Kolon $l \text{ ʔ yhyh lk} \text{ ʔl}$ nachträglich zu $l \text{ ʔ yhyh lk} \text{ ʔlhy} \text{ ʔhrym} \text{ ʕl pny}$ erweitert wurde⁴⁰, wobei wahrscheinlich ʕl pny von einer zweiten Hand stammen dürfte. Durch diese Ergänzung(en) und Kommentierung wird die ursprüngliche Symmetrie des Bikolons erheblich gestört.

Aus der parallelen Anordnung innerhalb des Bikolons ergibt sich, daß der ursprüngliche Text nur die eine Sache zum Ziel hat: das Verbot des Besitzes und der Herstellung von ʔl -Figur(in)en⁴¹. Denn aus der Anordnung der Nomina ʔl und psl ersehen wir deutlich, daß so-

³⁵ HAL 48: ʔl V III 3 .

³⁶ Floß 1975, 116f.138, zu ʔlhy nkr .

³⁷ HAL 234: hyh qal 7b .

³⁸ HAL 34: ʔhr I 4 ; Floß 1975, 108-130.

³⁹ Floß 1975, 129f, neigt im Hinblick auf Ex 20,3; Dtn 5,7; Ex 23,13; II Reg 5,17; Jer 1,16; Hos 3,1 zur Annahme, daß der bereits vordeuteronomisch-deuteronomistische Fremdgötterbegriff $\text{ʔlhy} \text{ ʔhrym}$ von der dtn/dtr Literatur zur bevorzugten Fremdgötterbezeichnung gemacht worden sei. Diese These baut auf einer unbegründeten Frühdatierung von Ex 20,3 / Dtn 5,7 auf.

P. Joüon, Grammaire de l'Hébreu biblique. Rome 1947, 456, par. 148a, deutet ʔlhy als "pluriel d'excellence" und das Adjektiv ʔhrym als daran angeglichen. Er übersetzt folglich $\text{ʔlhy} \text{ ʔhrym}$ in Ex 20,3 mit "*un autre dieu (plutôt que d'autres dieux)*".

⁴⁰ Noth 1978, 130, vermerkt, daß in diesem Zusammenhang der besonders in der deuteronomisch-deuteronomistischen Sprache geläufige Ausdruck $\text{ʔlhy} \text{ ʔhrym}$ "andere Götter" auffalle, "so daß man an eine spätere Umformulierung eines ursprünglich etwas anders ausgedrückten Verbots denken möchte". Gleichwohl, so argumentiert Noth, sei sicher anzunehmen, daß von Anfang an die Reihe mit einem Verbot jedes denkbaren Fremdgötterdienstes begonnen habe. Noth zieht in diesem Zusammenhang wohl zu wenig in Betracht, daß die *Umformulierung* auch eine inhaltliche Verschiebung in Richtung auf den Fremdgötterdienst gebracht haben könnte.

⁴¹ Augustinus, Katholiken und Lutheraner sprechen von einem Gebot; siehe zu den verschiedenen Einteilungen der Gebote u.a. Weinfeld 1991, 243f.

wohl das erste wie auch das zweite Nomen jeweils eine Doppelfunktion ausüben, so daß eigentlich vom Verbot eines *psl* 'l "Schnitzbild eines Gottes" die Rede ist.

Allein vom kolometrischen Aufbau des Bicolons her haben wir zu folgern, daß das sogenannte "Fremdgötterverbot" ursprünglich nur ein auf "Götter"-Figur(in)en eingeschränktes Verbot gewesen ist⁴² und erst nachträglich eine Ausweitung auf alle "anderen" Götter neben Jahwe sowie alle anderen Figuren und Gestalten im Himmel, auf Erden und im Wasser (Ex 20,4b-6; Dtn 5,8b-10) erfahren hat. Während zu Recht kein Zweifel daran geäußert wird, daß mit den "*anderen/fremden*" Göttern alle berühmten großen und alle kleinen unbekannten Götter der anderen Völker gemeint sind, handeln wir uns mit der Zurechnung von 'l "Gott" zum Grundstock des Verbotes die Aufgabe ein, die Bedeutung dieses Wortes im ursprünglichen Kontext zu erklären.

Da die Formulierungen des Fremdgötterverbotes in Ex 20,3-4a und Dtn 5,7-8a als relativ spät angesehen werden, entstand die Frage nach älteren Formen dieses Verbotes. Diese glaubt man, in Ex 22,19 und 34,14 vorzufinden⁴³.

Für Ex 22,19 werden unterschiedliche Übersetzungen und Interpretationen vorgeschlagen. Eine Reihe von Gelehrten entscheiden sich mit Samaritanus und G^A min⁴⁴ für die Lesung 'l^{hym} 'l^{hym}, andere folgen dem masoretischen Text. Während mit der Lesung 'l^{hym} 'l^{hym} und der Übersetzung "Wer anderen Göttern opfert, der muß vom Leben zum Tod gebracht werden!"⁴⁵ ein Anschluß an die anderen Belege für 'l^{hym} 'l^{hym} gewonnen wird⁴⁶, legen Vertreter der Lesung 'l^{hym} die Stelle auch im Sinn von 'l^{hym} 'l^{hym} aus. Sie sehen darin eine Vorform bzw. eine ältere Gestalt des Dekalogverbotes⁴⁷.

⁴² Smend 1992, II, postuliert, daß das Fremdgötterverbot ursprünglich Ex 20,3.5a; Dtn 5,7.9a umfaßt habe und das Bilderverbot nachträglich in das bereits in sich mehrgliedrige Fremdgötterverbot eingeschoben worden sei, vielleicht darum, weil man nicht mehr, wie es ursprünglich gewesen sein dürfte, an Bilder des israelitischen Gottes Jahwe gedacht habe, sondern an die Bilder der fremden Götter und möglicherweise man diese Götter sogar mit ihren Bildern in eins gesetzt habe. Gegen diese Erklärung des Verhältnisses zwischen "Fremdgötter"- und Bilderverbot spricht, daß Ex 20,3.5a; Dtn 5,7.9a keine poetischen Einheiten bilden.

⁴³ Siehe zu dieser Diskussion Floß 1975, 130 mit Anm. 156. 559-560; Albertz 1992, 96f.

⁴⁴ Siehe BHSa; Floß 1975, 130.

⁴⁵ So übersetzt z.B. von Rad 1962, 216f, im Anschluß an A. Alt; siehe ferner Noth 1978, 150, der gleichfalls vermutet, daß in V.19 ("Wer anderen Göttern opfert, soll unbedingt getötet werden!") ein nachträglich entstellter *mōt yūmār*-Satz vorliege.

⁴⁶ Von Rad 1962, 216f; Floß 1975, 129f.559f.

⁴⁷ von Rad 1962, 216f, bemerkt zu Ex 22,19: "... scheint formal wie inhaltlich eine ältere Fassung des entsprechenden Dekaloggebotes zu sein."; Albertz 1992, 96f.287 mit Anm. 171, bemerkt, daß Ex 22,19 und 34,14 einen älteren Eindruck machen und daß

Die als mißverständlich angesehene Formulierung in Ex 22,19a wird mit der Annahme erklärt, daß das Verbot von vornherein auf den Kult an Jahwekultstätten gemünzt gewesen sei, so daß ^ʿl(hym) "Götter" ohne weitere Näherbestimmung subsidiär neben Jahwe verehrte Götter gemeint habe⁴⁸ und ins 8. Jh. datiere⁴⁹.

Die Entstehung des Fremdgötterverbotes Ex 34,14 wird wegen der deuteronomischen Anklänge ins 7. Jh. gelegt⁵⁰. Die übrigen Fremdgötterverbote (Ex 23,13,24; Lev 19,4a; 26,1; Ps 81,10) seien alle später als das Dekaloggebot⁵¹.

Im Gegensatz zum "ersten" Dekaloggebot verbietet das Gesetz in Ex 22,19 das Opfer an ^ʿl(hym) "Götter", ohne diese als ^ʿl(hym) "andere, fremde" näher zu bestimmen. Es stellt sich so die Frage, ob man nicht mit der Gleichstellung von ^ʿl(hym) "Götter" mit der Formulierung ^ʿl(hym) ^ʿl(hym) "andere Götter" einem grundsätzlichen Irrtum unterliegt⁵² und auf diese Weise die zeitlichen Dimensionen der Entwicklung des "Fremdgötterverbotes" verkennt⁵³.

Die spätere Präzisierung von ^ʿl(hym) mit ^ʿl(hym) "andere" (Ex 20,3; Dtn 5,7; siehe ferner Ex 34,14a⁵⁴) sowie das Verbot in Ex 22,19a, das nur von ^ʿl(hym) "Göttern" spricht, lenkt unseren Blick auf eine ganz bestimmte Gruppe von Göttern, die nicht unbedingt als "andere, fremde" zu gelten haben. Wir haben damit zu rechnen, daß mit ^ʿl und ^ʿl(hym) in erster Linie "eigene", israelitisch-jüdische Götter bezeichnet werden, die im familiären Kult der Jahwe-Gemeinde Verehrung genießen⁵⁵.

diese Stellen konkret die kultische Verehrung anderer Götter verbieten, egal ob man mit Samaritanus "andere Götter" lese, oder V.19b mit MT "außer für Jahwe allein" für eine spezifizierende Glosse (so Schwienhorst-Schönberger 1990, 316-322) halte.

⁴⁸ Albertz 1992, 287 Anm. 171.

⁴⁹ Albertz 1992, 97 Anm. 108.

⁵⁰ Albertz 1992, 97 Anm. 108.

⁵¹ Albertz 1992, 97 Anm. 107.

⁵² Entgegen BHSa und HAL 34: ^ʿl I 4, ist keine Konjekture ^ʿl(hym) zu erwägen. Es kommt zu einem Zirkelschluß, wenn eine unkommentierte Textform an eine spätere, die offensichtlich ergänzt worden ist, angeglichen wird.

⁵³ Im folgenden werden die Gründe noch anzuführen sein, die dafür sprechen, daß auch in Ex 22,19 von ^ʿl(hym)-Figur(in)en die Rede ist.

⁵⁴ Ex 34,14a wird durch den Einschub V. 14b-16 von V. 17 getrennt. Noth 1978, 216f, deutet V. 14a als Verbot fremder Götter und V. 17 als Verbot von Bildern im Jahwekult (ebenso wie in 20,4). Die Formulierung ^ʿl ^ʿl(hym) (14a) dürfte erst durch Angleichung an den Einschub V. 14b-16 entstanden sein. Von G (BHSa) wird die Vermutung unterstützt, daß das Verbot ursprünglich folgendermaßen lautete: ^ʿl ^ʿl(hym) (14). Vielleicht ist für V. 17 als Ausgangstext ^ʿl ^ʿl(hym) (13) anzusetzen. Wir erhalten so eine frappierende Parallele zu den ersten beiden Dekaloggeboten. ^ʿl ^ʿl(hym) ist folglich als Kontrastformulierung zu ^ʿl ^ʿl(hym) (14b) zu verstehen und kaum als alte Tradition anzusehen; vgl. dagegen Floß 1975, 131.559f. Entgegen Noth 1978, 216f, läßt sich der scheinbare Widerspruch zwischen dem Verbot fremder Götter in V. 14a und dem eigener in V. 17 auf redaktionelle Umformulierung zurückführen.

⁵⁵ Weippert 1990, 143-166, dürfte darin grundsätzlich zustimmen sein, daß die Entwicklung zum jüdischen Monotheismus als eine religionsinterne Konfliktbewältigung zu begreifen ist, als "eine religionsinterne Grenzziehung, die als Abgrenzung nach

Von dieser Erkenntnis her gewinnen erneut jene Deutungen des ersten und zweiten Gebotes mehr Gewicht, die von einem allgemeinen Verbot von Götterfigur(in)en im familiären Kult ausgehen⁵⁶.

Die ³l-Schnitzbilder und ³l^{hym}-Figuren müssen ihrem Verbot zufolge für die Jahwe-Verehrung eine Gefahr bzw. eine ernste Konkurrenz verkörpert haben. Wer sind diese ³l/³l^{hym} "Gott/Götter"? Eine Antwort auf diese Frage ist erst nach einem Blick auf außerbiblisches Material zu geben.

Seit dem Jahre 1926 wird unter Berufung auf die Nuzi-Texte die Gleichung DINGIR.MES/*ilānū* = ³l^{hym} = *trpym* aufgestellt⁵⁷. In der ersten Phase der Forschung und der Parallelisierung der Nuzi- mit den Bibeltexten ging es vor allem um die Erklärung der Motivation, die Rachel zum Raub der Teraphim Labans geführt hat. Da die in den Nuzi-Texten erwähnten DINGIR.MES/*ilānū* den ab 1926 zugänglichen Dokumenten zufolge dem ältesten Sohn vom Vater vermacht worden sind⁵⁸, schloß man, daß Rachel durch die Teraphim Jakobs Besitzrechte habe begründen und absichern wollen⁵⁹. Diese Konstruktion der Parallelität zwischen *Gadd 51* sowie anderen Nuzi-Texten und der Erzählung über Rachels Verhalten gegenüber Laban fand allgemeine Zustimmung⁶⁰. Die Beweiskette DINGIR.MES/*ilānū* = ³l^{hym} = *trpym* sah man auf biblischer Seite durch Gen 31,19.30.34-35 gesichert⁶¹. Wichtig ist in diesem Zusammenhang, daß von Anfang an betont wurde, daß es sich bei den DINGIR.MES/*ilānū* um 'household gods' oder *Penates* handle⁶², nicht aber um Figur(in)en von Ahnen⁶³. Die Bedeutung dieser Hausgötter wurde folgendermaßen umschrieben: "... the house gods had a legal significance; the possessor of them had a claim *de iure* to property, if not *de facto*"⁶⁴.

Moshe Greenberg hat 1962 diese besitzrechtliche Deutung des Diebstahls der Teraphim durch Rachel in Zweifel gezogen. Durch die Teraphim seien nicht Erbrechte festgelegt worden, sondern die Nachfolge in der Position des *pater familias*. Mit dem Diebstahl der Teraphim habe Rachel nur wünschen können, daß Jakob *pater familias* werde⁶⁵. Rachel habe, wie das in Josephus *Ant.* XVIII,9,5 erwähnte Beispiel einer Frau zeige, die Götter mitgenommen, da sie in ein fremdes Land gezogen sei⁶⁶.

außen interpretiert wird" (163). Die Frage ist nur, ob diese religionsinterne Entwicklung im Sinne Weipperts als ein fortschreitender Sieg der "Jahwe-allein"-Theologie zu deuten ist.

⁵⁶ Albertz 1992, 335-337.

⁵⁷ Smith 1926, 127; id., 1932, 33-36; Gordon 1935, 141 mit Anm. 7; Draffkorn 1957, 216-224; van der Toorn 1990, 210f.219-221; Loretz 1992c.

⁵⁸ Es handelt sich um den Text *Gadd 51* (= RA 23, 1926, 126f), der in ANET 219f, übersetzt ist.

⁵⁹ Smith 1932, 34.

⁶⁰ Greenberg 1962, 239-243, führt als Vertreter dieser Richtung J. Bright, Anne E. Draffkorn, C. H. Gordon, T. J. Meek, H. H. Rowley, S. Smith und E. A. Speiser an.

⁶¹ Gordon 1935, 141.

⁶² Barnes 1929, 177-179.

⁶³ So z.B. Smith 1932, 34, im Anschluß an A. Lods.

⁶⁴ Smith 1932, 34.

⁶⁵ Greenberg 1962, 242-244.

⁶⁶ Greenberg 1962, 246f.

Gegen Greenbergs Bewertung der *ilānū/ṭpym* als religiöser Symbole des *pater familias* wird wohl zu Recht vermerkt, daß sie nicht in erster Linie als Schutz bei einer Reise ins Ausland geschätzt worden seien, sondern für den Besitzer auch eine spirituelle Macht dargestellt hätten⁶⁷.

Greenberg findet jedoch darin volle Zustimmung, daß die Nuzi-Texte keine Belege für die These enthalten, daß Rachel die Teraphim mit dem Ziel gestohlen habe, ein Recht auf Eigentum zu erhalten⁶⁸.

Für die Deutung einiger umstrittener biblischer *ṭhym*-Stellen wurden die Nuzi-Texte auch dahingehend ausgewertet, daß entgegen jüdischer Tradition (Onkelos) z.B. in Ex 21,6 und 22,7,8 *ṭhym* nicht mit "Richter" oder nach LXX mit "Gott", sondern mit "Götter" (Vulgata, Luther) zu übersetzen sei⁶⁹. Hierzu wird präzisiert, daß die "Götter" in Ex 21,6 "household gods" und in Ex 22,7,8 "court *ṭpym*" seien⁷⁰.

In weiteren publizierten Nuzi-Texten treten in Ergänzung zu den DINGIR.MEŠ/*ilānū*-Figur(in)en noch figurale Darstellungen von *etemmu* "family spirits"⁷¹ und AN.ZAB auf⁷². Über Bedeutung und eventuelle Gestalt der AN.ZAB bzw. DINGIR.ZAB.MEŠ wurden divergierende Vermutungen angestellt⁷³, die bis zur Annahme reichen, es sei die Bezeichnung einer bzw. mehrerer Kultleuchte(n)⁷⁴.

Da die Umschriften AN.ZAB, DINGIR.ZAB.MEŠ und AN.ZALAG.MEŠ zu keinen befriedigenden Ergebnissen führen und anstelle von ZAB oder ZALAG viel eher ERİN zu lesen ist, sind die bisher vorgeschlagenen Lesungen zu Gunsten von DINGIR.ERİN.MEŠ aufzugeben. Obwohl die in Nuzi übliche akkadische Lesung der Zeichen noch unbekannt ist, dürfte mit DINGIR.ERİN.MEŠ eine Göttergruppe bezeichnet werden, die etwa mit den ugaritischen *inš ilm* "göttliche Sippenangehörige"⁷⁵ zu vergleichen ist.

Wir gelangen zum Ergebnis, daß die in den Nuzi-Texten bezeugten DINGIR.MEŠ/*ilānū* "Götter", *etemmu* "Totengeister"⁷⁶ und DINGIR.ERİN.MEŠ (*inš ilm*) figurale Darstellungen von vergöttlichten Ahnen bezeichnen, denen in ugaritischen Texten verschiedentlich die *ilm*, *rpum* und *inš ilm* entsprechen. In Ergänzung hierzu ist auf die Texte aus Meskene/Emar hinzuweisen, wo wir die DINGIR.MEŠ/

⁶⁷ Mabee 1980, 206f.

⁶⁸ Paradise 1987, 212f; Eichler 1989, 114, stellt ausdrücklich fest: "It is clear that the Nuzi gods were symbols of the unity of the household and the integrity of its membership."

⁶⁹ Gordon 1935, 140; siehe auch Draffkorn 1957, 216-224.

⁷⁰ Gordon 1935, 140 Anm. 5.

⁷¹ Paradise 1987, 210f; Selz 1992, 247, schließt aus der Gabe von Gewändern für Totengeister sowohl auf deren figürliche als auch anthropomorphe Darstellung.

⁷² Draffkorn 1957, 221.

⁷³ Draffkorn 1957, 221, vermerkt: "What the AN.ZAB may signify is not clear, although this term appears again together with the *ilāni* in HSS XIV, 8, in connection with an alleged sale of female members of a certain family to a foreign land." Dagegen liest Cassin 1981, 41f, DINGIR.ZAB.MEŠ und übersetzt "les dieux ZAB" und vermutet, daß es sich um eine Göttergruppe handle.

⁷⁴ Deller 1981, 62-73, umschreibt die drei Logogramme mit AN.ZÁLAG.MEŠ (= *annamru*) "Kultleuchten"; siehe auch van der Toorn 1990, 219 Anm. 50.

⁷⁵ Zur Debatte über die *inš ilm* siehe u.a. de Tarragon 1989, 131.

⁷⁶ Zu *etemmu* siehe u.a. Hallo 1988, 65f; ders., 1992, 387 Anm. 49; Selz 1992, 247.

ilānū "Götter" und *mētū* "Toten"⁷⁷ gemeinsam oder summarisch⁷⁸ erwähnt in Erbschaftsdokumenten vorfinden.

Eine weitere Bestätigung der vorgetragenen figuralen Deutung von DINGIR.MEŠ/*ilānū* liefern Funde von königlichen Ahnenfiguren in Ebla⁷⁹ und an anderen Orten⁸⁰.

Die zur Verfügung stehenden Dokumente lassen kaum einen Zweifel zu, daß sowohl die DINGIR.MEŠ/*ilānū*, die *eṭemmu*, die DINGIR.ERÍN.MEŠ, die DINGIR.MEŠ-ia - *mētū* als auch die ugaritischen *ilum*, *rpum* und *inš ilm* dem Bereich des privaten und/oder königlichen Ahnenkultes zuzuordnen sind. Es wird daher mehr als fraglich, ob die DINGIR.MEŠ/*ilānū* und die biblischen ³*lhy*m bzw. *trpym* vom Ahnenkult prinzipiell abzusondern⁸¹ und die DINGIR.MEŠ/*ilānū* mit "Hausgötter"⁸² bzw. "household gods" genügend präzise beschrieben sind. Angesichts der Menge des Vergleichsmaterials wurde bereits die Vermutung ausgesprochen, daß die biblischen Teraphim im Lichte der Keilschriftquellen sowohl als Ahnen- als auch als Hausgötterfigur(in)en angesehen werden könnten⁸³.

Von den außerbiblischen Texten her erscheint es zunehmend als unwahrscheinlich, daß die ³*lhy*m "Götter" und Teraphim in gar keiner Weise mit dem Ahnenkult, sondern nur mit einem für den Jahwekult ungefährlichen Bilderkult⁸⁴ zu verbinden sind⁸⁵.

⁷⁷ Tsukimoto 1989, 9-12; van der Toorn 1990, 221.

⁷⁸ Zu DINGIR-*lī* É-*tī* GAL siehe Tsukimoto 1989, 11 Anm. 31, der die Übersetzung von Arnaud "Mon dieu appartient à la maison principale"/"Les dieux suivent la maison principale" (Emar VI/3, S. 212; ders., 1991, 78.80) ablehnt und selbst mit "The big house deities" übersetzt.

⁷⁹ Matthiae 1990, 345-362.

⁸⁰ Matthiae 1990, 345 mit Anm. 2-6; 355 pl. 112a-b, verweist ferner auf eine Figurine aus Mishrife-Qatna (Louvre, AO 3992), eine aus dem British Museum (BM 12533), eine aus dem Oriental Institute (A 18355), Chicago, die aus Megiddo Area BB, IX-VII stammt, eine Statuette aus Sueidiye im Libanon sowie eine aus der Gegend von Aleppo. Zum Fortleben dieser Tradition im syro-hethitischen Totenkult der frühen Eisenzeit siehe Voos 1988, 349-360.

⁸¹ So z.B. Smith 1932, 34; Gordon 1935, 139-144; Draffkorn 1957, 216-224; Greenberg 1962, 239-248.

⁸² Deller 1981, 73; siehe z.B. auch Albertz 1992, 63-67, der zwar im Hinblick auf die *ilānū* der Nuzi-Texte gleichfalls von "Hausgötter-Figuren", "Hausgöttern" und den "persönlichen Schutzgöttern der Laban- bzw. Jakob-Familie" spricht, zugleich aber auch einräumt, daß mit F. Schwally und H. Rouillard - J. Tropper mit den Teraphim Bilder deifizierter Ahnen gemeint sein könnten. Albertz bestreitet jedoch, daß es in den "frühen israelitischen Familien" (65) einen Ahnenkult gegeben habe.

⁸³ van der Toorn 1990, 222.

⁸⁴ Vgl. z.B. die vehemente Stellungnahme gegen eine Verbindung der Teraphim-Statuetten mit dem Ahnenkult bei Brichto 1973, 47, der die Situation mit folgender

Historisch betrachtet sind wir folglich wieder an dem Punkt angekommen, den F.Schwally bereits 1892 vermutungsweise mit dem Vorschlag erreicht hatte, die *trpym* zu den *rp³ym* zu stellen und ³*lhy*m in Ex 21,6 mit "Ahnensbild" zu übersetzen⁸⁶.

Inzwischen ist die Forschung so weit fortgeschritten, daß kaum mehr an einer Teilhabe Israels an dem Ahnenkult zu zweifeln ist, der in Mesopotamien, Altsyrien und Palästina üblich war. In diese Richtung weisen auch die in vor- und nachexilischer Zeit gepflegten Trauerritten, Begräbnissitten, die Speisung der Toten⁸⁷, die Grabanlagen⁸⁸ sowie die noch erkennbaren biblischen Zeugnisse über das *marz^eah/marzihu*-Fest⁸⁹, die Nekromantie⁹⁰, einige ³*lhy*m-Belege aus Gesetzestexten⁹¹ und anderen Stellen⁹² sowie z.B. sechzehnmaliges *trpym*⁹³. Außerdem sind hier noch die archäologischen Zeugnisse zu erwähnen, die auf den Kult von "Familiengötterheiten" hinweisen⁹⁴.

Die Interpreten der biblischen Religionsgeschichte sehen sich nicht nur gefordert, diese Restzeugnisse einer früheren Zeit voll zu würdigen⁹⁵, sondern auch das Fortwirken dieser Traditionen in der exilisch-nachexilischen Zeit weiter zu verfolgen.

Spitzfindigkeit zu bewältigen versucht: "The point of this excursus is that the presence of teraphim in Israelite homes need not reflect either idolatry in its literal sense nor ancestor worship in any sense. Veneration is not worship and iconoclasm is not idolatry any more than iconoclasm is monotheism."

⁸⁵ Gordon 1985, 78-79, äußert die Anschauung, daß das in einigen Nuzi-Dokumenten ausgesprochene Verbot der Herstellung von neuen Ahnen-Götter-Statuetten mit dem Dekalogverbot von Statuen in Beziehung zu setzen sei. Seine Schlußfolgerung lautet: "The Nuzu document is designed to hold the family together. By the same token, the Decalogue prohibition against making new gods aims at holding the nation together." (S. 79). In dieser Argumentation wird übersehen, daß sich das Dekalogverbot nicht gegen neue Götterfigur(in)en wendet, sondern generell gegen den Besitz und die Herstellung derselben.

⁸⁶ Schwally 1892, 36 Anm. 1; 37.

⁸⁷ Dtn 26,14; Bloch-Smith 1992, 122-126; Loewenstamm 1992, 373.

⁸⁸ Siehe hierzu Bloch-Smith 1992.

⁸⁹ Loretz 1993, 93-144.

⁹⁰ Tropper 1989; Niehr 1991, 301-306.

⁹¹ Gordon 1935, 139-144; Draffkorn 1957, 216-224.

⁹² de Moor 1990, 242 Anm. 102, zur Bezeichnung ³*lhy*m für Ahnen in Gen 31,30.53; Ex 21,6; I Sam 28,13; siehe ferner Loewenstamm 1992, 373, zu Jes 8,19.

⁹³ Gen 31,19.34-35; Jdc 17,5; 18,14.17-18.20; I Sam 15,23a; 19,13.16; II Reg 23,24; Ez 21,26; Hos 3,4; Sach 10,2; van der Toorn 1990, 203-222; Loretz 1992b.

⁹⁴ Weippert 1990, 154. Zur Verbindung häuslicher Räucheropfer mit dem Ahnenkult siehe z.B. KTU 1.17 I 27b-28a; Dietrich/Loretz 1991, 85f.

⁹⁵ Köckert 1988, 310f Anm. 31a, dürfte z.B. die Zeugnisse, die für einen Ahnenkult in Israel sprechen, insgesamt unterschätzen. Er betont zwar richtig, daß die "Jahwe-

Wir haben damit zu rechnen, daß sowohl im Nordreich als auch im Südreich jeweils bis zum Untergang dieser staatlichen Gebilde uralte Traditionen des Toten- und Ahnenkultes im familiären und im offiziellen Bereich weitergeführt worden sind und Figuren bzw. Statuen deifizierter Ahnen sowohl im privaten als auch im königlichen Kult eine zentrale Rolle gespielt haben⁹⁶. Es spricht ferner, wie angezeigt, vieles für eine lebendige, ungebrochene Weiterführung dieser Art von familiärem Ahnenkult auch nach dem Untergang des Königtums in exilisch-nachexilischer Zeit, wie besonders der deuteronomi(sti)sche Kampf gegen diese alten Praktiken zeigt.

Wir gelangen von diesen Voraussetzungen her notwendig zur Frage, ob etwa mit ^ʾl in Ex 20,3; Dtn 5,7 und Ex 34,14a sowie mit ^ʾl^{ym} in Ex 22,19a nicht nur Statue(tte)n von Göttern wie z.B. Baal und Aschera, sondern auch stereoskopisch⁹⁷ Figur(in)en deifizierter Ahnen bezeichnet werden, welch letztere in Ex 22,19a⁹⁸ und Ex

allein-Doktrin" in exilischer Zeit radikal eingegriffen habe, übersieht aber doch die Rest-Zeugnisse, die noch erhalten sind; ähnlich auch z.B. Albertz 1992, 63-67; vgl. dagegen z.B. die 'positive' Bewertung der Zeugnisse für Ahnenkult bei Bloch-Smith 1992, 108-132.

⁹⁶ Zur Bedeutung von Statuen im Ahnenkult des Alten Orients siehe Hallo 1988, 54-66; ders., 1992, 389-399; Matthiae 1990, 345-362; Selz 1992, 245-268.

⁹⁷ Hardmeier 1990, 317, kennzeichnet so auf ansprechende Weise die Arbeit gewisser biblischer Autoren, die ältere Textgestalten aufgenommen und mit ihrer eigenen Akzentsetzung überformt haben. Er bemerkt hierzu: "Diese Neustrukturierungen wurden aber immer so vorgenommen, daß auch die aufgenommenen Textgestalten weitestgehend erhalten, ja als abweichende Lesarten auf Textebene noch erkennbar geblieben sind und so eine stereoskopische Leseweise ermöglicht haben."

⁹⁸ Vgl. dagegen Albertz 1992, 287 mit Anm. 171, der Ex 22,19a eine mißverständliche Formulierung nennt, die eine Erklärung finde, wenn man annimmt, daß das Verbot von vornherein auf den Kult an Jahwekultstätten gemünzt war, so daß ^ʾl^{ym} "Götter" ohne weitere Näherbestimmung subsidiär neben Jahwe verehrte Götter meint. - Entgegen Albertz handelt es sich hier offensichtlich um die in Ps 106,28 abgelehnten *zbyh mty* "Totenopfer", die dem akkadischen *kispum* an die Seite zu stellen sind. Wenn Albertz (a.a.O., 66) argumentiert, daß Hinweise auf eine regelmäßige Totenpflege, wie sie im *kispu*-Ritual Mesopotamiens greifbar ist, in der Vätergeschichte ganz fehlen und auch sonst eher kärglich belegt (Dtn 26,14) seien, so verkennt er offensichtlich die Bedeutung von ^ʾl^{ym} in Ex 22,19a und die kultische Realität, die hinter dem Verbot Dtn 26,14 steht. Das Verbot Dtn 26,14 zeigt anschaulich, daß die deuteronomi(sti)schen Zensoren wenig Lust verspürt haben, Berichte über Ahnenopfer zu tradieren, so daß Berichte über Totenopfer und -speisung kaum in den Vätergeschichten zu erwarten sind; siehe Loewenstamm 1992, 373. Zur Speisung der Toten als Ausdruck des Ahnenkultes siehe u.a. Schwally 1892, 21-25; Loewenstamm 1992, 373.

23,13b⁹⁹ ausschließlich gemeint sein dürften¹⁰⁰. Eine Reihe von Gründen stimmen auf eine bejahende Antwort ein:

1. Die poetische Formulierung des ^ʔl- und *psl*-Verbotes gibt zu erkennen, daß ^ʔhrym "andere, fremde" (Ex 20,3; Dtn 5,7) als Präzisierung und Ausweitung später hinzugekommen ist und folglich ^ʔl ursprünglich nicht nur auf die Abwehr *eigener*, israelitisch-jüdischer Götter gerichtet war, sondern auch auf die Verehrung von Ahnen-Figur(in)en.

Eine Bestätigung für die vorgetragene These ist ferner darin zu erblicken, daß auch in Ex 23,13b ^ʔhrym einer Kommentierung zuzurechnen und in Ex 34,14a mit dem Verbot der Anbetung eines ^ʔl ^ʔhr gleichfalls ein Zeugnis dieser Tradition gegeben ist¹⁰¹, wogegen Ex 22,19a noch das ursprüngliche ^ʔlhym ohne ^ʔhrym überliefert.

2. Das poetisch formulierte Verbot von Götter- und Ahnenbildern wird nachträglich in Ex 20,4b-8 und Dtn 5,8b-10 durch prosaisch strukturierte Zusätze erweitert.

3. Die Berichte über DINGIR.MEŠ/*ilānū*, DINGIR.ERÍN.MEŠ, *eṭemmu* und *mētū* in Erbschaftsdokumenten aus Nuzi und Emar führen zur Erkenntnis, daß es sich bei diesen "Göttern" nicht so sehr allgemein um "Hausgötter", sondern vor allem um Ahnenfigur(in)en handelt. Es liegt folglich nahe, auch biblisches ^ʔlhym von Fall zu Fall (Ex 21,6; 22,19a; Jes 8,19) als Bezeichnung von Ahnenfigur(in)en zu verstehen.

Die Toten der Familie und deren Figur(in)en werden in Ex 22,19a und 23,13b¹⁰² ausdrücklich als ^ʔlhym "Götter, Göttliche" bezeichnet, deren Speisung mit Opfern und Anrufung streng verboten ist.

⁹⁹ Albertz 1992, 287 mit Anm. 172, bezieht das Verbot auf die Nennung des Namens anderer Götter im Jahwekult. Dies trifft nur sekundär auf die kommentierte und mit ^ʔhrym an Ex 20,3 und Dtn 5,7 angegliche Endform von Ex 23,13b zu. Sowohl II Sam 18,18 als auch Jes 26,13-14 geben jedoch zu erkennen, daß in Ex 23,13b die Anrufung oder wohl besser Aufrufung der Toten (^ʔlhym), wie sie z.B. in KTU 1.161:2-12 beschrieben ist, verboten wird. Zum Zusammenhang der Namensanrufung mit dem Ahnenkult in 2 Sam 18,19 siehe u.a. Schwally 1892, 28.100; Loewenstam 1992, 373, der unter Hinweis auf die Inschrift des Panamuwa von Yaʿudi zu Recht hervorhebt, daß bei Totenopfern (Ps 106,28) mit abschließendem Mahl die Namen der Toten aufgerufen wurden und der Verstorbene zur Teilnahme am Mahl eingeladen wurde.

¹⁰⁰ Entgegen Albertz 1992, 287, handelt es sich weder bei Ex 22,19 noch bei Ex 23,13b ursprünglich um die "ersten und noch sehr konkreten Formulierungen des Fremdgötter- und Bilderverbotes" und eine normierende Kontrolle über die bestehenden Heiligtümer, sondern um das Verbot des Ahnenkultes in den jüdischen Familien.

¹⁰¹ Siehe Anm. 54.

¹⁰² ^ʔhrym ist als Zusatz anzusehen.

Die Schlußfolgerung, daß auch in biblischen Texten mit *ʾlhy*m Tote und deren Figur(in)en bezeichnet sind, wird durch die Rede von Figur(in)en vergöttlichter Verstorbener im königlichen Kult von Ugarit¹⁰³ sowie durch Funde von Ahnenfiguren in Ebla und anderen Orten im westsemitischen Bereich bekräftigt.

4. Die biblischen *ʾlhy*m-Belege, die von Ahnen-Figur(in)en berichten, scheinen folglich eine alte israelitisch-jüdische Tradition anzuzeigen, die in steigendem Maße einer vom exilisch-nachexilischen jahwistischen Monotheismus bestimmten Zensur und Tabuisierung unterworfen wurde.

5. Die alte Streitfrage, ob in Ex 20,3-4a und Dtn 5,7-8a ein oder zwei Gebote anzusetzen sind, ist dahingehend zu entscheiden, daß jener Tradition zuzustimmen ist, die nur von einem "ersten" Gebot spricht.

Aus den aufgeführten Gründen ergibt sich, daß das "erste" Gebot sich gegen die Verehrung der in Israel überlieferten "kanaanäischen" Götter sowie den familiären Ahnenkult in der jüdischen Familie und erst in zweiter, interpretierter Endform, gegen die "anderen, fremden"¹⁰⁴ Götter der Völker richtet. Das Verbot strebt eine totale Unterdrückung der Verehrung und Herstellung von eigenen, traditionellen "kanaanäischen" Götter- und Ahnenbildnissen an. Das sogenannte Fremdgötterverbot war demnach ursprünglich ein Eigen-Götter- und "Ahnen-Götter"-Figur(in)en/Statuen-Verbot, das erst im Verlauf der späteren Geschichte zu einem ausschließlichen Fremdgötterverbot ausgeweitet worden ist¹⁰⁵.

Das "erste" Gebot richtete sich anfänglich gegen Kultpraktiken in den eigenen israelitisch-jüdischen Reihen und setzt als Verbot in reichlichem Maße die Existenz von Bildern bzw. Figur(in)en voraus. F. de Saulcy hat folglich zu Recht im Jahr 1858 mit dem traditionellen

¹⁰³ Siehe z.B. Dietrich/Loretz 1992, 39-74, zu KTU 1.43.

¹⁰⁴ HAL, S. 34: *ʾlhr* I 4; LHVT, S. 37: *ʾlhr* 4) *alienus* ... *dii alieni* (ab alienigenis culti, 59ies) Ex 20,3 Dtn 7,4; Floß 1975, 108-171.559f.

¹⁰⁵ In verdrängter Gestalt lebt die Tradition der Ahnen-Figur(in)en noch in der modernen jüdischen Theologie fort, wie das folgende Zitat von L.Baek bezeugt. Er bietet eine bemerkenswerte, wenn auch stark idealistisch gefärbte und spiritualisierte Interpretation des Fremdgötterverbotes mit folgenden Worten an: "Das Verbot: 'du sollst dir kein Bildnis machen und keinerlei Gestalt' wurde, bewußt oder unbewußt, auch als ein Verbot dessen erfaßt, das die Bilder vom Totenreiche, die Gestalten aus der Unter- und Oberwelt in Israels Gedankenwelt einträten. Auch die Ablehnung alles dessen war eine Ablehnung des Heidentums und seines Bilderdienstes. Du sollst dir keine Vorstellung machen von alle dem, das lag in der Linie jenes Wortes aus den Zehngeboten". Baek 1925, 203.

Prinzip gebrochen, daß das Bilderverbot nur auf dem Hintergrund eines in die Anfänge der Geschichte Israels zurückgehenden Fehlens von Bildern zu verstehen sei¹⁰⁶.

Das Bilderverbot richtete sich ursprünglich gegen die Masse der in Israel verehrten Statue(tte)n¹⁰⁷. Erst in der deuteronomi(sti)schen Geschichtsschreibung, die einen bildlosen Anfang der Jahweverehrung postuliert, wird die Ablehnung der Bilder zu einem Kampf gegen eine von den Kanaanäern und den umliegenden Völkern verursachte Verführung Israels. Der Ursprung der Bilderverehrung im Ahnenkult gerät dabei vollkommen in die Tabuzone.

Von dem vorgeschlagenen Verständnis des "ersten" Gebotes her sehen wir, daß der Kampf um die Alleinherrschaft Jahwes seinen Anfang in der Bekennergemeinde dieses Gottes selbst genommen hat. Das erste Gebot ist als ein Hinweis auf die tiefe Verwurzelung der "kanaanäischen" Götter und der Ahnenverehrung in der Jahwegemeinde zu werten. Die traditionelle Form der Verehrung von Götter- und Ahnenstatuen muß zunehmend als Widerspruch zum Bekenntnis zu Jahwe empfunden worden sein¹⁰⁸. Daß von dieser Wurzel her in der exilisch-nachexilischen Gemeinde unter dem Druck der heidnischen Umgebung auch alle "anderen, fremden" Götter sowohl theoretisch als auch praktisch ins Verbot mit eingeschlossen werden mußten, konnte nur noch eine Frage der Zeit und einer sozusagen konsequenten Weiterentwicklung des ursprünglichen Verbotes sein¹⁰⁹.

¹⁰⁶ De Saulcy 1858; Schroer 1987, 3f.

¹⁰⁷ Zur Geschichte der figuralen Darstellung und Statuenverehrung im Ahnenkult siehe u.a. Hallo 1983, 1-17; ders., 1988, 54-66; Selz 1992, 245-268.

¹⁰⁸ Nur am Rande sei hier vermerkt, daß de Moor 1990, 229-255, versucht, Yhwh-El als "Ancestral God" nachzuweisen. Von dem hier eingenommenen Standpunkt aus wäre zu untersuchen, ob sich die vorgeschlagene Verbindung Jahwes mit dem Ahnenkult als wahrscheinlich erweisen läßt. Von der Entwicklungsgeschichte des ersten Gebotes her gesehen, scheint jedoch zwischen der Ahnen- und Jahwe-Verehrung ein grundsätzlicher Gegensatz zu bestehen.

¹⁰⁹ Zur Datierung des Fremdgötter- und Bilderverbotes siehe Abschnitt 4.

3. Das "Bilderverbot" und die "Einzigkeit" Jahwes - Aspekte des altorientalischen Gottesbegriffes

Dem modernen Begriff Monotheismus entspricht in den biblischen Texten unmittelbar kein Wort. Es besteht so die Frage, ob der vom europäischen Deismus geschaffene Terminus *Monotheismus* geeignet ist, den biblischen Gottesbegriff unverfälscht wiederzugeben. Es ist zwar üblich geworden, die Verwendung des Begriffes *Polytheismus* zu kritisieren, aber hierbei wird unkritisch vorausgesetzt, daß die Rede von einem biblisch konzipierten *Monotheismus* berechtigt sei¹¹⁰. Es wird kurz darauf hinzuweisen sein, daß das Wort *Monotheismus* den alttestamentlichen Gottesbegriff nicht nur unzureichend wiedergibt, sondern ihn zugleich in mannigfacher Weise sogar verzeichnet¹¹¹.

Falls man für den neuzeitlichen Terminus *Monotheismus* eine biblische Entsprechung sucht, so bieten sich aufs erste in den Texten die Aussage an, daß Jahwe *unvergleichlich* und *einzig* ist. So wird in Dtn 6,4b formuliert:

YHWH 'ḥd Jahwe ist einzig!¹¹²

¹¹⁰ Dieses Mißverständnis wird z.B. deutlich, wenn Ahn 1993, 5, von folgender These ausgeht: "Anders als 'Monotheismus' ist 'Polytheismus' nicht die Selbstbezeichnung der mit diesem Ausdruck umschriebenen Religionsform." Die Tatsache, daß erst Philo von Alexandrien den Kontrastbegriff der *δοξα πολυθεος* bzw. *πολυθεϊα* geschaffen hat (Schmidt 1985, 88 Anm. 1) und der Begriff *Monotheismus* vermutlich erst im 17. Jh. als Neologismus in die religionshistorische Diskussion und Spekulation über den Ursprung des Gottesglaubens eingeführt worden ist (Schmidt 1985, 79-81), zeigt, daß das *Monotheismus-Polytheismus*-Schema vornehmlich Anschauungen des hellenistischen Judentums und europäischer Deisten zum Ausdruck bringt, aber nicht unmittelbar alttestamentliche. Es ist folglich erstaunlich, daß das Wortpaar *Monotheismus-Polytheismus* in bibelwissenschaftlichen Darstellungen zur Beschreibung der Entwicklung des ausschließlichen Glaubens an Jahwe kritiklos verwendet wird; siehe z.B. Braulik 1988, 257-300, der statuiert, daß der alttestamentliche Monotheismus aus dem Schoß des Deuteronomiums geboren worden sei (259).

¹¹¹ Zu welchen Fehlschlüssen die Verkenner der Besonderheiten des westsemitischen Gottesbegriffes führt, wird z.B. bei Lohfink 1991, 25-53, deutlich. Der Verf. geht von der Vorstellung aus, daß vor dem theoretischen Monotheismus des Deuteronomiums "das theoretische und sprachliche Referenzsystem des Denkens polytheistisch" (31) gewesen sei. In diesem Deutungsmodell wird übersehen, daß die "monotheistische" Frage insoweit einen wesentlichen Teil des polytheistischen westsemitischen Systems darstellt, als stets das Problem besteht, wer von den Göttern den Rivalen überlegen ist.

¹¹² Braulik 1988, 261, sieht Dtn 6,4f als Grunddogma der Ausgabe des Deuteronomiums von 621 an; Veijola 1992b, 341, bemerkt zu 6,4b folgendes: "Wir haben es hier

Timo Veijola betont, daß der Nominalsatz "Jahwe ist einzig!" nicht im Sinne des absoluten Monotheismus verstanden werden wolle, sondern im Horizont der vorangehenden, parallelen Aussage "Jahwe ist unser Gott" und besage, daß "Jahwe *unser* einziger Gott sei"¹¹³. Es gehe also in V. 4b letzten Endes um nichts anderes als das zentrale Anliegen des ersten Dekaloggebotes, wie z.B. schon Luther richtig gesehen habe. Die universale Ausweitung der in Dtn 6,4b noch partikularen Aussage geschehe in Sach 14,9, einem Vers, der offensichtlich im Anschluß an Dtn 6,4b formuliert sei und dessen Auslegung als zwei Nominalsätze bestätige. Wenn dort verheißen werde: "Jahwe wird König über die ganze Erde sein; an jenem Tage wird Jahwe einzig sein und sein Name einzig", gehe es darum, daß das erste Gebot sich eines Tages durchsetzen und das Bekenntnis von Dtn 6,4b zum Bekenntnis aller Völker aufrücken werde¹¹⁴.

Der Rekurs auf Luther und das Zitat von dessen Erklärung des ersten Gebotes mit dem Kommentar, daß dieses mehrere Götter ausschließe¹¹⁵, gibt zu erkennen, daß Veijola Dtn 6,4b im Sinne von Mk 12,32 ("Er ist der einzige, und es gibt keinen anderen außer ihm!") als Aussage über die alleinige Gottheit Jahwes unter Ausschluß aller anderen Götter versteht.

Die zahlreichen Differenzen in der Auslegung von Dtn 6,4b¹¹⁶ beruhen auf unterschiedlichen Auffassungen über *ʾḥd*. Da *ʾḥd* offensichtlich das Verhältnis Jahwes zu den anderen Götter und zugleich zu Israel umschreibt, wurde zur Beleuchtung dieses Wortgebrauchs auch auf *ahdy* in KTU 1.4 VII 49¹¹⁷ verwiesen¹¹⁸.

höchstwahrscheinlich mit den Anfängen der dtn/dtr Bewegung im 7. Jahrhundert zu tun, die eine revolutionierende Wirkung sowohl auf die Religions- und Literaturgeschichte wie auch auf die Theologie Israels haben sollte." Entgegen Veijola 1992a, 373 mit Anm. 22, dürfte mit Garcia Lopez 1978, 163f, vielleicht doch damit zu rechnen sein, daß 4b ein Zusatz ist. Damit ergeben sich für die Datierung neue Perspektiven. Eine exilisch-nachexilische Datierung liegt auf diese Weise am nächsten; siehe zur Diskussion Suzuki 1983, 82; vgl. Veijola 1992b, 340 Anm. 49.

¹¹³ Veijola 1992b, 533f.

¹¹⁴ Veijola 1992b, 534.

¹¹⁵ Veijola 1992b, 534 Anm. 30, zitiert: "In Hebreo sic: dominus deus noster unus est. Prohibet simpliciter pluralitatem deorum, i.e. vide, ut sic primum praeceptum intelligas, ne facias deum tuum plures esse deos" (Dtn-Vorlesung 1525, WA 14, S. 607:1-4).

¹¹⁶ Lohfink 1973, 212-214; Braulik 1988, 261-264; Veijola 1992b, 529-531.

¹¹⁷ de Moor 1971, 131, deutet *ahdy* als Schreibung mit *mater lectionis* und verweist gleichzeitig auf *ahd* in KTU 1.2 I 25; siehe auch de Moor 1990, 172, *ahdy* "my Oneness, I alone".

Im Mythos KTU 1.4 beruft sich Baal auf seine Königswürde, die ihm eine wohltätige Königsherrschaft über Götter und Menschen ermöglicht:

aḥdy d ymlk ʿl ilm 14¹¹⁹

dʾ¹²⁰ ymru ilm w nšm 12

d yšb ʿ hmlt arš 12

Ich allein bin es, der als König über die Götter herrschen wird,
der Götter und Menschen fett machen wird,
der sättigen wird die Menschenmenge der Erde!
(KTU 1.4 VII 49a-52a)

Baal charakterisiert seine Königswürde und die damit gegebene Möglichkeit, eine segensreiche Herrschaft auszuüben, als sein alleiniges Vorrecht. Hierbei legt er in erster Linie sein Verhältnis zu den anderen Göttern fest, über die er als ihr König erhoben sein wird¹²¹. Die Einzigartigkeit des Gottes Baal hat folglich ihren Grund in der Macht der einen Gottheit als König über andere Götter sowie die Menschen. Dieses Königtum findet in der uneingeschränkten Ausübung segensreicher Herrschaft ihren Maßstab.

Wenn Dtn 6,4b Jahwe nun als *einzig* verkündet, so wird dadurch im Rahmen westsemitischer Sprachwelt auf seine Macht über alle anderen göttlichen Wesen und seine grenzenlose Fähigkeit zum Spenden von Wohltaten für Götter und Menschen hingewiesen. Gott-Sein und Einzig-Sein bilden nach KTU 1.4 VII 49b-52a und Dtn 6,4b ein unauflösbares Ganzes¹²².

Ausgehend von dieser Perspektive wird in der Bibel Jahwe als "Alleiniger, Einziger" oder als "Gott" mit Israel verbunden, wie Dtn 6,4b oder Ex 6,7a ("Ich will euch zu meinem Volk annehmen, ich will

¹¹⁸ Lohfink 1973, 212, vermerkt ohne Begründung, daß die Betonung des *aḥdy* "allein" die ständige Bedrohung der Herrschaft Baals durch den Dürregott Mut ahnen lasse.

¹¹⁹ Anzahl der Konsonanten in einem Kolon. Die Abfolge 14 / 12 / 12 zeigt u.a. den symmetrischen Aufbau des Trikolons an.

¹²⁰ Schreibfehler *l* für *d* im vorangehenden und folgenden Kolon ist als zweimalige Doppelfunktion zu verstehen; siehe zur Diskussion u.a. de Moor 1971, 164; Tropper 1991, 345f.

¹²¹ Schmidt 1966, 66-68.

¹²² In diesem Zusammenhang ist auch auf die Unvergleichlichkeitsaussage (II Sam 7,22 = I Chr 17,20; Jes 44,6,8; 45,5.14.21; 64,3) hinzuweisen.

euer Gott sein!")¹²³ zeigen, und auf diese Weise als des Volkes Herr, Wohltäter und Beschützer beschrieben. In diesem Sinne ist Jahwe der einzige und alleinige Gott Israels. Diesem Gottesverständnis entsprechend wird die Existenz anderer Götter zwar nicht notwendig geleugnet, aber dem "alleinigen, einzigen" Gott kommt doch eine Sonderposition zu. Er mußte notwendig mit anderen Göttern in Konflikt geraten, wenn diesen in der offiziellen und/oder familiären Kultpraxis ebenfalls Bedeutung beigemessen wurde. Da sich die Verehrung eines göttlichen Wesens im damaligen Kult vornehmlich in der Herstellung von Götterfigur(in)en und -statuen, in der Opferung vor ihnen und in der Anrufung der Ahnen Ausdruck verschaffte, konnte die Einzigkeit Jahwes in seinem Verhältnis zu seinem Volk auf die Dauer nur durch die Abschaffung und das Verbot der Kultbilder der Götter und Ahnen bewahrt und gefestigt werden.

Diese Erkenntnis verdanken wir der deuteronomi(sti)schen Bewegung, die lehrt, daß Israel am Sinai keine Gestalt Jahwes gesehen habe (Dtn 4,12), und die folglich die Herstellung von Götterbildern verbietet. Auf diese Weise konnte das positive oder negative Verhältnis zu Kultfiguren und -objekten, die als göttlich angesehen wurden, zum Maßstab der deuteronom(ist)ischen Geschichtsschreibung auf-rücken¹²⁴.

Die Aussagen über Jahwes alleiniges, einziges Gott-Sein für Israel und die Verbote der Bilder eines ʾl "Gottes" oder der ʾlhym "Ahnengötter" bilden sachlich und thematisch eine Einheit. Sie umschreiben die besondere Beziehung zwischen Jahwe und Israel, zwischen dem Volk und seiner Gottheit.

Dieser Argumentation liegt das semitische Gottesverständnis zugrunde, demzufolge die Welt der Götter in obere und untere eingeteilt ist und in dem die Toten (*mtm*, *rpum*, *ilnym*) als Angehörige der unteren göttlichen Sphäre nicht weniger zum Bereich des Göttlichen gehören als die Diener der oberen Götter, die z.B. in Ugarit als El-Söhne in Erscheinung treten. Innerhalb dieser Götterwelt wird der Grad der Göttlichkeit eines einzelnen Gottes an seiner Mächtigkeit und Wirksamkeit meßbar.

Im Rahmen dieses Systems der Götterwelt wird die Position eines Gottes nicht durch Ausschluß aller anderen oder Leugnung von deren Existenz erreicht, sondern durch die Fähigkeit eines Gottes, über Götter und Menschen die Königsherrschaft auszuüben, d.h. *de facto* den Königsthron zu beherrschen.

¹²³ Weimar 1988, 357, bezeichnet diese Aussage als den inneren Angelpunkt der ganzen priesterschriftlichen Konstruktion.

¹²⁴ Da es sich hierbei um ein abstraktes theologisches Prinzip handelt, dürfte dessen Applikation auf einzelne Könige kaum von modernen historischen Gesichtspunkten her als Geschichtsschreibung zu verstehen sein.

Dieser Gedankengang wird im Buch Sacharja mit eschatologischer Ausrichtung folgendermaßen zum Ausdruck gebracht: "Und Jahwe wird sich als König erweisen (*whyh YHWH lmk*) über die ganze Erde. An jenem Tage wird Jahwe einzig sein (*yhyh YHWH ʔhd*) und sein Name einzig (*šmw ʔhd*)" (Sach 14,9)¹²⁵.

4. Der Monotheismus im Buch Deuterocesaja

Die im westsemitischen Vorstellungs- und Sprachbereich bestehende Möglichkeit, die Überlegenheit eines Gottes mit Hilfe der Aussagen über seine Unvergleichlichkeit und Einzigkeit zum Ausdruck zu bringen, wurde im Buch Deuterocesaja in besonderer Weise ausgestaltet.

Darauf beruht die weit verbreitete Meinung, daß erst bei Deuterocesaja ein voll entwickelter, theoretischer Monotheismus anzutreffen sei¹²⁶. Der Hintergrund des Monotheismus, wie er bei Deuterocesaja zum Vorschein komme und dank seiner Verkündigung sich im Judentum durchsetze, sei ein ganz anderer als der der Monolatrie, die bei Hosea und im Deuteronomium anzutreffen sei¹²⁷. Dem Propheten Deuterocesaja wird die Leistung zugesprochen, erstmalig zu einer argumentativen Begründung des Monotheismus vorgestoßen zu sein¹²⁸.

Es wird zu Recht gefragt, ob man in der jüdisch-jerusalemischen Tradition aus voralexilischer Zeit auf Denkstrukturen stoße, auf deren Basis Deuterocesaja seine monotheistische Verkündigung aufgebaut habe¹²⁹. Hier sei auf die Propheten Amos (3,6) und Jesaja (10,5) zu verweisen, die von der absoluten Macht Jahwes sprechen, und auf die Thronbesteigungspsalmen, in denen Jahwe als der Herr über alle Völker und ihre nichtigen Götter gepriesen werde. Nach der Rückkehr der Verbannten aus Babylon sei die Monolatrie des Deuteronomiums, dessen Entstehungsort aller Wahr-

¹²⁵ Veijola 1992b, 534.

¹²⁶ Siehe zu dieser Diskussion u.a. Braulik 1988, 291-295. Albertz 1992, 435 mit Anm. 23.27, spricht von einem "konsequenten Monotheismus", den wahrscheinlich zum erstenmal in der Religionsgeschichte Israels die Deuterocesaja-Gruppe formuliert habe. Bei Deuterocesaja werde gerade nicht wie bei Zarathustra (Yasna 44,3-5) der Monotheismus über die Welterschöpfung begründet, wie immer wieder behauptet werde, sondern über die Geschichtsmächtigkeit Jahwes. So handle es sich wohl um eine inner-israelitische Entwicklung. Die einzigen Belege für einen konsequenten Monotheismus, die vielleicht etwas früher anzusetzen sind (Dtn 4,35.39; II Sam 7,22; I Reg 8,60), gehörten der deuteronomischen Bewegung an. Die einzigen Belege, in denen die monotheistische Selbstprädikation zusammen mit der Welterschöpfungsprädikation vorkommt, seien Jes 45,7.18; aber hier werde nicht die eine aus der anderen gefolgt, sondern beide würden parallel bestreitend gegen Einwände angewandt. Gefolgt werde dagegen die alleinige Göttlichkeit Jahwes aus der Geschichtsmächtigkeit (Jes 41,4; 44,6; 45,21.22 und 43,10-12; 44,8; 46,9-10). Als Voraussetzung von Schöpfung und Geschichtshandeln erscheine die Göttlichkeit Jahwes in Jes 48,12-13).

¹²⁷ Nielsen 1992, 45.

¹²⁸ Kratz 1991, 167.

¹²⁹ Nielsen 1992, 48.

scheinlichkeit nach Palästina war, z.B. in Dtn 4,9-40 mit dem deuterocesajanischen Monotheismus verbunden worden¹³⁰.

In den vorliegenden Versuchen einer Erklärung der Gründe für die Entwicklung zum jahwistischen Monotheismus wird zu wenig das westsemitische Kolorit berücksichtigt, das auch im Buch Deuterocesaja die Diskussion über die Einzigkeit der Gottheit Jahwes bestimmt. Es ist folglich zu untersuchen, ob die Diskussion über die Einzigkeit und Unvergleichlichkeit der Gottheit Jahwes bei Deuterocesaja als eine Fortführung und Weiterentwicklung westsemitischer Vorstellungen über die Gottheit eines Gottes, wie sie z.B. in KTU 1.4 VIII 49 beschrieben wird¹³¹, zu verstehen ist.

Die grundsätzliche Reflexion der Gottesfrage in den deuterocesajanischen Gerichtsreden¹³² ist als eine Antwort auf die Herausforderung der Exilserfahrung zu verstehen. Der Gott Israels, der in seiner eigenen Geschichte mit Israel durch die Weltgeschichte widerlegt worden ist, findet nach Deuterocesaja in Kyros ein Mittel, seine Geschichtsmächtigkeit zu erweisen und so seine Gottheit gegenüber den Göttern zu zeigen. Gegenüber den Völkern und Israel erweist Jahwe seine Einzigkeit und Selbigkeit. Die Gottheit Jahwes erfährt ihre letzte Bestätigung in der Thronbesteigung Jahwes in Zion-Jerusalem (40,1-5; 52,7-10)¹³³.

Durch sein mächtiges Eingreifen in den Gang der Weltgeschichte manifestiert sich Jahwe als der einzig wirkliche Gott (ʾl, El) gegenüber allen anderen Göttern, die nur Nichtse sind (40,18). Jahwe kann folglich als "der Gott" (42,5) angesprochen werden¹³⁴. Außer dem ʾl/ʾlhym "Gott" Jahwe gibt es keine ʾlhym "Götter" (Jes 44,6.8; 45,5.14) mehr¹³⁵.

Zusammenfassend ist festzuhalten, daß im Buch Deuterocesaja die westsemitische Theologie über die Gottheit eines Gottes an ihr Ende gedacht wird. Die z.B. im Baalmythos explizierte Vorstellung, daß ein Gott seine Stärke, seine Einzigkeit durch Besiegung seiner Feinde, die

¹³⁰ Nielsen 1992, 48-50.

¹³¹ Siehe Abschnitt 3.

¹³² Siehe hierzu Kratz 1991, 166f.

¹³³ Kratz 1991, 171f.

¹³⁴ Elliger 1978, 72.

¹³⁵ Albertz 1992, 437f, sieht das Hauptargument der Deuterocesaja-Gruppe für die Einzigkeit Jahwes darin, daß er in Konkurrenz zu den babylonischen Mantikern in der Lage sei, "eine Kontinuität göttlichen Handelns durch die Gesamtgeschichte im Wechselverhältnis von Verheißung und Erfüllung zu verfolgen".

Besteigung des Königsthrones und seine für die Menschen segensreiche Regierung erweise (KTU 1.4 VII 49), wird von Deuterocesaja voll auf Jahwe übertragen und so weit radikalisiert, daß die Existenz anderer Götter ausgeschlossen wird¹³⁶.

Von dem dargelegten Standpunkt her gesehen erübrigt sich letztlich eine dichotomische Differenzierung zwischen den im Deuteronomium über die Einzigkeit und Gottheit Jahwes ausgesprochenen Gedanken (Dtn 6,4b) und den Aussagen hierzu im Buch Deuterocesaja in Monolatrie und Monotheismus.

5. Einzigkeit Jahwes und Bildlosigkeit - die Unsichtbarkeit der Gottheit

Die durch das "erste" Gebot des Dekalogs geforderte Ablehnung von Ahnen- und Götterfigur(in)en verteidigt die Unsichtbarkeit Jahwes. Diese wird als ein Kennzeichen seiner Einzigkeit und Göttlichkeit angesehen.

Es erhebt sich daraus die Frage, ob zwischen dem "ersten" Gebot des Dekalogs und der Polemik gegen den Bilderdienst im Buch Deuterocesaja¹³⁷ ein Zusammenhang besteht¹³⁸. Auch wenn nirgends eine Verbindung zum ersten Gebot ausdrücklich hergestellt werde, lasse sich doch die Götzenpolemik des Buches Deuterocesaja als Anwendung des Bilderverbotes auf den Jahwe-Kult der ins Heil Israels eingegangenen Völker verstehen. Sei das eine aus deuteronomi(sti)scher Perspektive für Israel allein entworfen und darum im göttlichen Gebot verankert, so verfolge das andere im Blick auf die weltweite Jahwe-Verehrung mehr apologetische Zwecke und argumentiere darum rational-aufklärerisch aus der Materie selbst. So könne gefragt werden, ob im Hintergrund die Bilderlosigkeit der zoroastrischen Richtung in der iranischen Religion stehe, deren Hochgott Ahuramazda nach der offiziellen Version in den achaimenidischen Königs-

¹³⁶ Es sei darauf hingewiesen, daß diese monarchische Konzeption des Göttlichen niedrige göttliche Wesen (Engel) nicht ausschließt.

¹³⁷ Siehe z.B. Kratz 1991, 192-206, (*"Die Götzen-Schicht"*).

¹³⁸ Kratz 1991, 199f.202f.205.206.

inschriften mit wenigen Ausnahmen als einziger und immer als oberster Gott erscheint¹³⁹.

Bei einem Vergleich der vom "ersten" Gebot verteidigten Bildlosigkeit Jahwes mit der Götzen-Polemik im Buch Deuteronomios dürfte zu beachten sein, daß beide Argumentationen im exilisch-nachexilischen Judentum entstanden sind und auf Probleme dieser Zeit eine Antwort suchen¹⁴⁰. Das "erste" Gebot richtet sich in seiner Endfassung gleichfalls gegen die Götterstatuen der Heiden.

Da nach altorientalischer Anschauung eine Götterstatue die unsichtbare Gottheit anschaulich und gegenwärtig macht und die Herstellung einer Götterstatue erst durch das Ritual der Mundöffnung zu ihrem Abschluß kommt, widerspricht die Verehrung von Statuen radikal der exilisch-nachexilischen Gotteserfahrung. Denn durch den Zusammenbruch, das Exil und die Auseinandersetzung mit der heidnischen Umwelt wurde immer klarer, daß Jahwe kein Gott ist, der figürlich dargestellt werden kann¹⁴¹.

Wäre Jahwe an eine von Menschen darstellbare Figur gebunden oder durch eine solche repräsentierbar, so könnte er nicht als der einzige Gott angesehen werden. Er wäre dann den anderen Göttern vergleichbar.

In den vorangehenden Abschnitten konnte aufgezeigt werden, daß die Frage nach der Gottheit Jahwes in den biblischen Schriften im Lichte der altsemitischen Vorstellungen über die Macht und das Wesen eines Gottes zu sehen sind. Der biblische Gottesglaube beruht in diesem Rahmen auf der Erkenntnis der jüdischen Gemeinde, daß Jahwe als der einzige die Bedingungen erfüllt, die an ein göttliches Wesen zu stellen sind.

Diese Ausrichtung auf den einen und einzigen Gott steht in Gegensatz zur Anerkennung und Verehrung einer Vielzahl von Göttern. Zur Vermeidung von Mißverständnissen wäre folglich vorzuschlagen, das Wort Monotheismus, das zweifellos an Deismus erinnert, durch das eindeutige Monotheosmus zu ersetzen.

¹³⁹ Kratz 1991, 199.

¹⁴⁰ Siehe Abschnitt 6.

¹⁴¹ So stellt sich auch neu die Frage, nach dem Ursprung der sogenannten "Jahwe-allein!"-Bewegung; siehe Nissinen 1991, 166 Anm. 94; siehe zur Kritik an B. Lang auch Veijola 1992b, 340f mit Anm. 51.

Da die Formulierung der Einzigkeit Jahwes und das Bilderverbot eine thematische Einheit bilden, ist die Rede von einer vordeuteronomi(st)ischen "Jahwe allein!" - Bewegung kaum berechtigt. Eine voll entwickelte "Jahwe allein!"-Theologie finden wir gleichzeitig im Buch Deuteronomios vor. Die These von einer sogenannten vorexilischen "Jahwe-allein!"-Bewegung ist das Konstrukt einer Geschichtsbetrachtung, die von einem unsemitischen, rationalistischen Begriff des Göttlichen ausgeht. Der kulturelle Charakter der Götterbilder verschiedener Herkunft und deren Funktion als Repräsentanten der oberen und unteren Götter bleibt hierbei außer Betracht.

6. Zur Datierung des "ersten" Gebotes

W. W. Hallo hat versucht, die Differenz zwischen der Ablehnung des Kultbildes im Judentum und dessen Akzeptanz im Heidentum auf die unterschiedlichen Auffassungen über das Königtum zurückzuführen¹⁴². Ahnenkult habe sich nur auf den privaten Bereich erstreckt, sei aber nie in den offiziellen Kult des Königshofes und Tempels eingedrungen. Ahnenkult habe in Israel auch nie zur Anbetung oder zu Opfern für den verstorbenen König verleitet, geschweige denn zur Vergöttlichung eines lebenden Königs. Nur in Mesopotamien habe man das Königtum, und auch nur zeitweise¹⁴³, im Kult den Göttern gleichgestellt. In Israel habe man dagegen das Königtum mit Mißtrauen beobachtet. Letztlich habe in Israel die Thora die Götterbilder der Heiden ersetzt (I Makk 3,48).

Die von Hallo befürwortete Einengung des israelitischen Ahnen- und Bilderkultes auf den privaten, nichtköniglichen Bereich, findet weder in den außerbiblischen¹⁴⁴ noch in den biblischen Quellen, in denen sich jedenfalls noch Spuren eines königlichen Totenkultes finden¹⁴⁵, eine Stütze.

Die Tatsache, daß die biblischen Schriften über den Ahnenkult des Jerusalemer Königshauses schweigen, kommt einer Gedankenfalle gleich. Die deuteronom(ist)-ischen Schriftsteller konnten nur an einem totalen Verschweigen dieser Tradition interessiert sein¹⁴⁶. Nachdem das Königtum in Jerusalem versagt hatte, stellte der königliche Ahnenkult für die Bestimmung der Beziehungen zwischen Jahwe und seinem Volk kein reales Problem mehr dar. In exilischer und nachexilischer Zeit mußte vordringlich der familiäre Ahnenkult zurückgedrängt und geistig-religiös überwunden werden. Nachdem der König als Garant und Verkörperung der Einheit von Volk und Staat ausgefallen war, konnte nach deuteronom(ist)ischer Theologie nur noch Jahwe der König seines Volkes und Israel sein Königsvolk sein.

R. Albertz verbindet die Datierung des Fremdgötter- und Bilderverbotes mit der hiskianischen Reform¹⁴⁷. Mit den Verboten der Herstellung von silbernen und goldenen Götterfiguren (Ex 20,23a), des Opfern für einen anderen Gott als Jahwe (Ex 20,19) und der Erwähnung von Namen anderer Götter im Jahwekult (Ex 23,13b) hätten die Gesetzgeber den Jahwekult auf eindeutig ausgewiesene Jahweheiligtümer einschränken, den lokalen kultischen Wildwuchs beseitigen, die bis dahin übliche subsidiäre Verehrung anderer Götter und Göttinnen neben Jahwe an den Dorfheiligtümern verhindern wollen, um eine bis dahin nicht gekannte Exklusivität der Jahweverehrung zu sichern und Jahwe vor kultischer Manipulation zu bewahren. Damit sei die These

¹⁴² Hallo 1988, 63-65.

¹⁴³ Hallo 1992, 388f, ca. 2200-1800 v. Chr.

¹⁴⁴ Hallo 1992, 381-402, hat selbst besonders eindrücklich auf diese Tatsache hingewiesen. Zum königlichen Ahnenkult in Ebla siehe z.B. Matthiae 1990.

¹⁴⁵ Spronk 1986, 250, verweist auf feierliche Begräbnisse von Königen (Jer 34,5; II Chr 16,14; 21,19) und deren Begräbnis in der Nähe des Tempels (Ez 43,7-8).

¹⁴⁶ Loewenstamm 1992, 373, erklärt das Fehlen von biblischen Hinweisen auf die Verehrung der Toten und das Verbot von bestimmten Traueritten (Lev 19,27,28; Dtn 14,1 und Lev 10,6; 21,4) folgendermaßen: "This sidestepping of respect for the dead in the biblical law can be understood only on the background of the struggle against worship of the dead."

¹⁴⁷ Albertz 1992, 286f.

bestätigt, daß das Bundesbuch die rechtliche Basis für die hiskianische Reform gebildet habe.

Gegen diese Darstellung einer frühen Entstehung des Fremdgötter- und Bilderverbotes spricht nicht nur, daß in Ex 20,3; 23,13b¹⁴⁸; Dtn 5,7 das *ʾḥrym* "andere, fremde" als eine nachträgliche Erweiterung zu verstehen ist, sondern auch, daß aus den Texten, die in erster Linie den familiären Ahnenkult im Blick haben (Ex 22,19a; 23,13b), nur schwerlich herauszulesen ist, daß mit diesen Verboten der Jahwekult auf eindeutig ausgewiesene Jahweheiligtümer beschränkt werden sollte.

J. C. de Moor postuliert für die biblische Lehre von der Einzigkeit Jahwes aufgrund der parallelen Aussagen über die Einzigkeit von Amun-Re und Marduk eine Datierung in die späte Bronzezeit¹⁴⁹.

Entgegen den vorgeschlagenen frühen Datierungen ist damit zu rechnen, daß die Ausformulierung eines Bekenntnisses zur Einzigkeit Jahwes (Dtn 6,4b)¹⁵⁰ und des Bilderverbotes (Ex 20,3; Dtn 5,7) erst in exilischer und nachexilischer Zeit erfolgt ist. Gleichzeitig wird auch das Opfer für die Toten der Familie (Ex 22,19a) und deren namentliche Anrufung beim nachfolgenden Mahl (Ex 23,13b) untersagt¹⁵¹.

Gleichzeitig mit den Bestrebungen, die in Dtn 6,4b und im "ersten" Gebot des Dekalogs zu Wort kommen, erfolgen in der babylonischen Golah auch die Auseinandersetzungen über die Einzigkeit und Gottheit Jahwes, die im Buch Deuteriojesaja verzeichnet sind. Durch die Erschütterungen der Niederlage und die nachfolgenden Erfahrungen im Exil wurde in der Jahwegemeinde ein Prozeß in Gang gesetzt, der über alle bisherigen Ansätze hinausführte und die in der Geschichte vorhandenen Erkenntnisse über Jahwes Rolle und Wesen zu einer vorläufigen Erfüllung brachte.

Parallel hierzu läuft eine durch das Exil bedingte Auseinandersetzung mit dem babylonischen "Götzenkult", so daß der innerjüdische Bilderstreit auch auf die "anderen, fremden" Götter und die Herstellung von deren Statuen¹⁵² übertragen wird.

In der neuen deuteronom(ist)ischen Sicht der Beziehungen zwischen Jahwe und seinem Volk unterliegen sowohl figürliche Darstellungen von Ahnen und Toten einer Familie als auch in der Folge alle Statuen von anderen, fremden Göttern nach F.

¹⁴⁸ Ex 23,13 wird von Noth 1978, 154; von Rad 1962, 217, als späterer Zusatz betrachtet.

¹⁴⁹ de Moor 1990, 172f.

¹⁵⁰ Zur Datierung siehe die Diskussion der unterschiedlichen Ansätze bei Veijola 1992b, 540f, der Dtn 6,4b mit den Anfängen der dtn/dtr Bewegung im 7. Jh. verbindet.

¹⁵¹ Die hier vorgelegten Ergebnisse sprechen gegen eine Datierung des Bundesbuches in das ausgehende achte Jahrhundert, sondern für seine Entstehung in exilisch-nachexilischer Zeit; siehe zu dieser Diskussion u.a. Albertz 1992, 283-285.

¹⁵² Kratz 1991, 192-206; Dietrich/Loretz 1992.

Schwally deshalb einem absoluten Verbot, weil die mit dem Exil einsetzende Verehrung Jahwes als des einzigen Welterschöpfers zu einer vollkommenen Depotenzenierung der Ahnen geführt habe¹⁵³. Nun sei Jahwe der Vater Israels und es gelte die Maxime "Abraham weiß ja nicht um uns, und Israel kennt uns nicht!" (Jes 63,16) und die Herstellung von Statuen verstorbener Familienmitglieder erscheine jetzt als Frevel (Prov 14,15)¹⁵⁴.

Das von F. Schwally vorgeschlagene Verständnis der Entwicklung enthält bedenkenswerte Elemente für eine historische Rekonstruktion der biblischen Geschichte der Ahnenverehrung, des Bilderverbotes und des biblischen Monotheismus, der viel mehr als ein Monotheosmos im Sinne der "Einzigkeit" Jahwes zu verstehen ist.

Jahwe, der absolute und einzige Schöpfergott der Welt und der Menschen, konnte notgedrungen keine anderen Lebensspender neben sich dulden. So waren nicht nur die Ahnen als Beschützer und Garanten des Fortbestandes der jüdischen Familie auszuschalten, sondern auch alle "anderen, fremden" Götter samt ihren Statuen. Es liegt nahe, die im "ersten" Gebot vorgenommene enge Aneinanderkettung von Monotheismus im Sinne der Anerkennung nur eines einzigen Gottes und des Bilderverbotes als Ausdruck und Ergebnis einer längeren Entwicklung und Auseinandersetzung mit der eigenen Vergangenheit unter dem Druck der nationalen Katastrophe und deren Konsequenzen zu begreifen.

Es ist folglich unwahrscheinlich, daß die "Jahwe allein!"-Theologie, die im "ersten" Gebot impliziert formuliert wird, mit den Anfängen der deuteronomischen Bewegung zu verbinden und etwa ins siebte Jahrhundert v.Chr. zu datieren ist¹⁵⁵.

Der in exilisch-nachexilischer Zeit in den Vordergrund tretende Glaube an den einen Schöpfergott¹⁵⁶ und das Verbot des Besitzes und der Verehrung von Kultstatuen eigener und fremder Provenienz spiegeln den Endpunkt einer Entwicklung vom Polytheismus zum biblischen "Monotheosmos" wider, deren geschichtliche Anfänge vom "ersten" Gebot her rückblickend nicht mehr aufzuhellen sind.

Die letzte Konsequenz aus dieser geistig-religiösen Entwicklung im nachexilischen Judentum hat jener Autor gezogen, der der Mutter der Makkabäermärtyrer das Wort in den Mund legte, daß der Gott, der alles aus dem Nichts erschaffen hat, auch den Toten wieder körperliches Leben zu schenken vermag (II Makk 7,28-29)¹⁵⁷. Mit die-

¹⁵³ Schwally 1892, 93-97; siehe auch Weippert 1990, 164.166 Anm. 2, der jedoch das Problem des Ahnenkultes übersieht.

¹⁵⁴ Schwally 1892, 96.

¹⁵⁵ Vgl. dagegen z.B. Smend 1992, VI, der jedoch auch vermerkt (a.a.O., VII-VIII), daß das Verschweigen des Staates im Dekalog und der exilische Ursprung des Sabbat-Gebotes als Hinweise auf eine Entstehung des Dekalogs in exilischer Zeit aufgefaßt werden können.

¹⁵⁶ Vgl. Herrmann 1991, 180 Anm. 110: "M.E. war die Beobachtung von F. Schwally ... doch zutreffend, daß nämlich die kosmische Schöpfertätigkeit Jahwes erstmals im Exil 'eine das religiöse Denken beherrschende Vorstellung' wurde".

¹⁵⁷ Goldstein 1983, 307-311.

sem Bekenntnis zur Schöpfermacht Gottes wird dem Ahnenkult in Form anthropomorpher Figur(in)en endgültig der Boden entzogen und der Blick auf eine mögliche zukünftige Auferstehung der Toten gelenkt. Die Hochschätzung des Martyriums beginnt in der Apokalypik des Danielbuches den Ahnenkult endgültig abzulösen¹⁵⁸.

Zusammenfassend ist folgendes Bild der zeitlichen Entfaltung des Götter- und Statuenverbotes des Dekalogs und des biblischen Monotheismus festzuhalten: In der deuteronomi(sti)schen Bewegung setzte sich wohl in der exilisch-nachexilischen Zeit zunehmend die Erkenntnis von der Einzigkeit (Dtn 6,4b) und Unsichtbarkeit (Dtn 4,15)¹⁵⁹ Jahwes durch. Diese Gedankengänge gewinnen in ähnlicher Gestalt auch bei jenen die Oberhand, deren Argumentation im Buch Deuteronomiojesaja aufbewahrt ist.

In exilischer und nachexilischer Zeit führte ferner die Erkenntnis der alleinigen und unsichtbaren Schöpfermacht Jahwes zu einer radikalen Auseinandersetzung mit dem überlieferten Verhältnis zu den *ʾēlōhīm* "(Ahnen-) Göttern". Die *ʾēlōhīm* werden aus dem Kult ausgeschlossen. Dies war konkret nur durch Verbot des Besitzes und der Herstellung von deren Statuen erreichbar. Daß darin auch ein Verbot figürlicher Darstellung Jahwes einbegriffen war, bedarf wohl keiner detaillierten Erläuterung. Es erübrigen sich folglich alle Versuche¹⁶⁰, das Bilderverbot auf primitive Bilderscheu, auf die besondere Begabung der Israeliten zum Hören, auf eine besondere israelitische Geistigkeit der Gottesvorstellung, eine schreckliche Gottesvorstellung, die Eifersucht Jahwes auf die kanaänäischen Götter, das Verbot fremder Götterbilder, eine Folge der Kulturarmut der Wüstenzeit, die Luxusfeindlichkeit der prophetisch-levitischen Kreise oder die vermutete Abhängigkeit der Jahwereligion von der bilderlosen Verehrung eines ursemitischen Hauptgottes abzuleiten.

Der Weg vom anthropomorphen Götter- und "Ahnen-Götter"-Bild zur bildlosen Verehrung Jahwes war konkret eingebunden und angestiftet durch den radikalen Umbruch, den die Zerstörung des Jerusalemer Heiligtums und der Ausfall des Königtums notwendig mit sich bringen mußte¹⁶¹. Diese von den geschichtlichen Verhältnissen er-

¹⁵⁸ Hanhart 1967, 100f, weist auf das Martyrium als geschöpfliches Verhalten im Angesicht des Schöpfers hin.

¹⁵⁹ Loretz 1992, 121.

¹⁶⁰ Siehe zur Darstellung der Forschungsgeschichte u.a. Bernhard 1956, 69-106; Gunneweg 1984, 257-270.

¹⁶¹ Zu den mißlungenen Versuchen, den Kampf gegen die "Bilder" bei Hosea anzusetzen, siehe Nissinen, 1991, 152-168 (*Gotteserkenntnis und das erste Gebot*).

zwungene Neudefinition des Gottesverhältnisses war jedoch, dies gilt es besonders hervorzuheben, anfänglich eine Auseinandersetzung mit der eigenen, vorexilischen Jahwe-Tradition und wurde erst im babylonischen Exil zu einem Kampf gegen "fremde" Götterstatuen, hinter denen das Buch Deuteriojesaja keine Götter mehr zu sehen vermag.

Vom "ersten" Gebot des Dekalogs her vermögen wir zwar nicht mehr zum historischen Ursprung des Jahwismus vorzustoßen, aber wir befinden uns mit ihm bei seinem endgültigen geistigen Sieg über alle seine Gegner in den eigenen und fremden Reihen. Zugleich stehen wir mit dem ersten Gebot auch am Anfangspunkt der späteren Auseinandersetzungen über das Verständnis des Monotheismus im jüdischen¹⁶², christlichen und islamischen Bereich¹⁶³.

7. Epilog

Ein durch archäologische und epigraphische Funde aus der Umwelt der Bibel möglich gewordenes geschichtliches Verständnis des "ersten" Dekaloggebotes über die Einzigkeit und Unsichtbarkeit Jahwes führt zu einem Ergebnis, das der traditionellen Rückführung desselben auf die Mosezeit und überhaupt auf die vorexilische Zeit widerspricht. Diese Grundaussage des Judentums wurde erst in exilisch-nachexilischer Zeit formuliert. Sie setzt nicht nur die Verdrängung des Ahnenkultes voraus, sondern auch die Weiterentwicklung altorientalischer Vorstellungen über die Entstehung der Welt zur Lehre von deren alleiniger Erschaffung durch Jahwe.

Zwei Einsichten verdienen hierbei besondere Beachtung: Der bildlose Monotheismus des "ersten" Dekaloggebotes verkündet in gleicher Weise wie das *Sch^ema^c Jiśrā'el* (Dtn 6,4b) ein Bekenntnis der dtn/dtr Bewegung, das unbestritten zu den Grundaussagen des Judentums gehört, ja nach Meinung vieler als die grundlegende Konstituente desselben anzusehen ist.

Sigmund Freuds Vermutung über das Moment der Verdrängung als Movens der Entwicklung zum jüdischen Monotheismus enthält tatsächlich einen Wahrheitskern, der dem Vater der Psychoanalyse wohl

¹⁶² Siehe z.B. zum Bilderverbot und zur Einheit Gottes Wolfson 1965/66, 112-166; Freud 1939.1975, 114-116.118f.

¹⁶³ Siehe z.B. Clam 1992, 275-286.

wegen seines eigenen Anteils an der kollektiven jüdischen Verdrängung der Aschera und der vergöttlichten Ahnen verborgen bleiben mußte¹⁶⁴.

Sowohl die polytheistische innerisraelitische Vorgeschichte des "ersten Gebotes" als auch dessen Nachgeschichte in der jüdischen Apokalyptik mit der Lehre von den Engeln, Engelfürsten und dem Satan als Gegner Gottes¹⁶⁵ zeigt, daß die biblische Idee der Bildlosigkeit Jahwes und seiner Einzigkeit auf dem Hintergrund der altsemitischen Anschauung vom Wesen der Göttlichkeit eines Gottes zu sehen ist, die andere, niedrigere Wesen der göttlichen Sphäre, die eigentlich keine Götter sind, nicht ausschließt. Entgegen modernen, der Aufklärung verpflichteten Vorstellungen, gibt die Bibel zu erkennen, daß der oberste, einzige Gott nicht nur von anderen Göttern und einem Hofstaat von Dienern umgeben ist, sondern seiner oberen Sphäre auch die der unteren Götter beigesellt ist. Im Rahmen dieses mythologisch-theologischen Systems wird der einzige Gott entweder zum Schöpfer von Gut und Böse (Jes 45,7) oder die Rolle der Übeltäter wird den Engel und dem Satan angelastet (Buch Daniel¹⁶⁶; Ps 82,7¹⁶⁷).

Aus der Entwicklung des biblischen Monotheismus geht zugleich hervor, daß diese engstens mit den politischen Geschicken Israels verknüpft, ja ohne diese undenkbar ist. Die Entfaltung biblischen Denkens über Jahwe als den einzigen Gott ist eingespannt und abhängig von der Geschichte der Israel bezeugenden Völker, wie die Diskussion über die Entstehung der deuteronomi(stischen) Bewegung in der Assyrikerzeit, die theologischen Probleme der Exilszeit, den Einfluß der Perserzeit und des Hellenismus illustriert.

¹⁶⁴ S. Freud erklärt die Entstehung des jüdischen Monotheismus als eine "Wiederkehr des Verdrängten", siehe Grubrich-Simitis 1991, Schreiben S. Freuds an Lou Andreas-Salomé; Freud 1939.1975, 94, rechnet zwar mit der Wiederkehr der verdrängten "großen Muttergottheit" im christlichen Monotheismus, schneidet aber nicht das Problem der Verdrängung des Weiblichen und der Toten im Jüdischen an. Er stellt nur mit Verwunderung fest (a.a.O., S. 35.40f), daß die altjüdische Religion auf die Unsterblichkeit "voll verzichtet" habe und der Möglichkeit einer Fortsetzung der Existenz nach dem Tode nirgends und niemals Erwähnung getan werde. Dies sei um so merkwürdiger, als ja spätere Erfahrungen gezeigt hätten, daß der Glaube an ein jenseitiges Dasein mit einer monotheistischen Religion sehr gut vereinbart werden könne.

¹⁶⁵ Siehe den Beitrag von K. Koch in diesem Band.

¹⁶⁶ Siehe den Beitrag von K. Koch in diesem Band.

¹⁶⁷ Loretz 1992, 141.

Das "erste" Dekaloggebot, das *Sch^ʿma^ʿ Jiśrāʾēl* und die Theologie des Deuteriojesaja spiegeln gemeinsam den Versuch der exilisch-nach-exilischen Gemeinde wider, das Erbe des Jahwismus unter den neuen Bedingungen zu bewahren, weiterzuführen und neu zu formulieren. Nur in Anlehnung an die Tradition konnte zum Ausdruck gebracht werden, daß Jahwe der Gott (I Reg 18,39; Dtn 4,35.39; 7,9), der einzige "Gott" (^ʿl, ^ʿlhym, il, ^ʿelohīm) ist, der diesen Namen verdient.

LITERATUR

- Ahn, G., 'Monotheismus' - 'Polytheismus'. Grenzen und Möglichkeiten einer Klassifikation von Gottesvorstellungen: Dietrich, M. / Loretz, O. (Hg.), *Mesopotamica - Ugaritica - Biblica*. FS Kurt Bergerhof, 1993 (AOAT 232) 1-24.
- Albertz, R., *Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit 1/2*, Göttingen 1992 (GAT 8/1-2).
- Arnaud, D., *Textes syriens de l'âge de Bronze Récent*, 1991 (AuOrS 1).
- Baeck, L., *Das Wesen des Judentums*, Berlin 1925.
- Barnes, W.E., *Teraphim*: JThS 30 (1929) 177-179.
- Bernhard, K.-H., *Gott und Bild. Ein Beitrag zur Begründung und Deutung des Bilderverbotes im Alten Testament*. Theologische Arbeiten II. Berlin 1956.
- Bloch-Smith, Elizabeth, *Judahite Burial Practices and Beliefs about the Dead*, 1992 (JSOT.S 123).
- Braulik, G., *Das Deuteronomium und die Geburt des Monotheismus*: SBA 2 (1988) 257-300 [= Haag, E. (Hg.), *Gott, der einzige. Zur Entstehung des Monotheismus in Israel*: QD 104 (1985) 115-159].
- Cassin, Elena, *Une querelle de famille*: FS Lacheman (1981) 37-46.
- Caquot, A., *Rephaim*: SDB 10 (1985) 344-357.
- Clam, J., *Das "Paradoxon des Monotheismus" und die Metaphysik des Ibn Arabi*: ZDMG 142 (1992) 275-286.
- Crüsemann, F., *Bewahrung der Freiheit. Das Thema des Dekalogs in sozialgeschichtlicher Perspektive*, 1983 (KT 78).
- Deller, K., *Die Hausgötter der Familie Šukrija S. Hūja*: FS Lacheman (1981) 47-76.
- Dietrich, M. / Loretz, O., *Zur Debatte über "Funerary Rituals and Beatific Afterlife in Ugaritic Texts and in the Bible"*: UF 23 (1991) 85-90.
- Dietrich, M. / Loretz, O., *"Jahwe und seine Aschera". Anthropomorphes Kultbild in Mesopotamien, Ugarit und Israel. Das biblische Bilderverbot*, 1992 (UBL 9).
- Draffkorn, Anne E., *Ilani/Elohim*: JBL 76 (1957) 216-224.
- Dohmen, C., *Das Bilderverbot. Seine Entstehung und seine Entwicklung im Alten Testament*, 1987 (BBB 62).

- Eichler, B. L., Nuzi and the Bible. A Retrospective: Behrens, H., et al. (ed.), DUMU-E₄-DUB-BA-A. Studies in Honor of Ake W. Sjöberg: OPSNKF 11 (1989) 107-119.
- Finkel, A., Glaubensbekenntnis(se) III (Judentum): TRE 13 (1984) 388-392.
- Freud, S., Der Mann Moses und die monotheistische Religion. Schriften über die Religion, Frankfurt a.M. 1939/1975.
- Frevel, C., Vom Schreiben Gottes. Literarkritik, Komposition und Auslegung von 2 Kö 17,34-40: Bib 72 (1991) 23-48.
- García López, F., Deut., VI et la tradition-rédaction du Deutéronome: RB 85 (1978) 161-200.
- Goldstein, J.A., II Maccabees, 1983 (AB 41A).
- Gordon, C. H., *ʾlhm* in Its Reputed Meaning of *Rulers, Judges*: JBL 54 (1935) 139-144.
- Gordon, C. H., On Making Other Gods: Kort, Ann / Morschauser, S. (eds.), Biblical and Related Studies Presented to Samuel Iwry, Winona Lake/ Indiana 1985, 77-79.
- Greenberg, M., Another Look at Rachel's Theft of the Teraphim: JBL 81 (1962) 239-248.
- Grubrich-Simitis, Ilse, Freud's Moses-Studie als Tagtraum: Die Sigmund-Freud-Vorlesungen III, Frankfurt a.M. 1991.
- Gunneweg, A. H. J., Bildlosigkeit Gottes im Alten Testament: Henoch 6 (1984) 257-270.
- Hallo, W. W., Cult Statue and Divine Image. A Preliminary Study: ders. et al. (eds.), Scripture in Context II: More Essays on the Comparative Method, Winona Lake 1983, 1-17.
- Hallo, W. W., Texts, Statues and the Cult of the Divine King: SVT 40 (1988) 54-66.
- Hallo, W. W., Royal Ancestor Worship in the Biblical World: Fishbane, M. / Tov, E. (eds.), "Shaarei Talmon". Studies in the Bible, Qumran, and the Ancient Near East Presented to Shemaryahu Talmon, Winona Lake 1992, 381-401.
- Hanhart, R., Die Heiligen des Höchsten: SVT 16 (1967) 90-101.
- Hardmeier, Ch., Jer 29,24-32 - "eine geradezu unüberbietbare Konfusion"? Vorurteil und Methode in der exegetischen Forschung: FS Rendtorff (1990) 301-317.
- Hehn, J., Die biblische und die babylonische Gottesidee, Leipzig 1913.
- Herrmann, W., Wann wurde Jahwe zum Schöpfer der Welt?: UF 23 (1991) 165-180.
- Hoßfeld, F.-L., Einheit und Einzigkeit des frühen Jahwismus: Böhnke, M./Heinz, H. (Hg.), Im Gespräch mit dem dreieinigen Gott. FS W. Breuning, 1985, 157-174.
- Hutter, M., Das Werden des Monotheismus im alten Israel: Brox, N. (Hg.), Anfänge der Theologie. FS B. Brauer, Graz 1987, 25-39.
- Jacobsen, T., God or Worshipper: Leonhard, A., Jr. / Williams, B. Beyer (eds.), Essays in Ancient Civilization Presented to Helene J. Kantor, 1989 (SAOC 47) 125-130, plate 20-22.

- Keel, O. / Uehlinger, Ch., Götinnen, Götter und Gottessymbole. Neue Erkenntnisse zur Religionsgeschichte Kanaans und Israels aufgrund bislang unerschlossener ikonographischer Quellen, Freiburg 1992 (QD 134).
- Knierim, R., Das erste Gebot: ZAW 77 (1965) 20-39.
- Köckert, M., Vätergott und Väterverheißungen. Eine Auseinandersetzung mit Albrecht Alt und seinen Erben, 1988 (FRLANT 142).
- Lang, B., Jahwe allein! Ursprung und Gestalt des biblischen Monotheismus: Conc(D) 21 (1985) 30-35.
- Lang, B., Zur Entstehung des biblischen Monotheismus: ThQ 166 (1986) 135-142.
- Loewenstamm, S. E., From Babylon to Canaan. Studies in the Bible and its Oriental Background, Jerusalem 1992.
- Lohfink, N., ²hd: TWAT I (1973) 210-218.
- Lohfink, N., Zur Geschichte der Diskussion über den Monotheismus im alten Israel: Haag, E. (Hg.), Gott, der einzige. Zur Entstehung des Monotheismus in Israel, 1985 (QD 104).
- Lohfink, N., Gott im Buch Deuteronomium: SBA 12 (1991) 25-53 [= La notion biblique de Dieu. Le Dieu de la Bible et le Dieu des philosophes: BETL 41 (1976) 101-125].
- Loretz, O., Aschera, die Gattin von El-Jahwe - Die Entwicklung des bildlosen jüdischen Kults im Lichte der ugaritischen Texte sowie der Inschriften aus Khirbet el-Qom, Kuntilet 'Ajrud und Tell Miqne: Dietrich, M. / Loretz, O., "Jahwe und seine Aschera". Anthropomorphes Kultbild in Mesopotamien, Ugarit und Israel. Das biblische Bilderverbot: UBL 9 (1992a) 77-124.
- Loretz, O., Die Teraphim als "Ahnen-Götter-Figur(in)en" im Lichte der Texte aus Nuzi, Emar und Ugarit. Anmerkungen zu *ilānū*/²l²hym und DINGIR.ERIN.MEŠ/*inš ilm*: UF 24 (1992) 133-178.
- Loretz, O., *Marzihu* im ugaritischen und biblischen Ahnenkult. Zu Ps 23; 133; Am 6,1-7 und Jer 16,5.8: Dietrich, M. / Loretz, O. (Hg.), Mesopotamica - Ugaritica - Biblica. FS Kurt Bergerhof, 1993 (AOAT 232) 217-258.
- Mabee, C., Jacob and Laban. The Structure of Judicial Proceedings (Genesis XXX 25-42): VT 30 (1980) 192-207.
- Malamat, A., Mari and the Israelite Experience, Oxford 1989 (Schweich Lectures 1984).
- Matthiae, P., A Class of Old Syrian Bronze Statuettes and the Sanctuary B2 at Ebla: Matthiae, P. / van Loon, M. / Weiss, H. (eds.), Resurrecting the Past. A Joint Tribute to Adnan Bounni, Leiden 1990, 345-362.
- Mayer, R., Monotheismus in Israel und in der altorientalischen Umwelt, Regensburg 1954.
- Mayer-Opificius, Ruth, Gedanken zur Bedeutung fröhdynastischer Rundbilder: Mauer, Gerlinde / Magen, Ursula (eds.), Ad bene et fideliter seminandum. Festgabe für Karlheinz Deller zum 21. Februar 1987. AOAT 220 (1988) 247-268, Abb. 1-12.

- Mettinger, T. N. D., *The Elusive Essence. YHWH, El and Baal and the Distinctiveness of Israelite Faith*: Blum, E. / Macholz, Chr. / Stegemann, E. W. (Hg.), FS R. Rendtorff. Neukirchen-Vluyn 1990, 393-417.
- Morrison, Martha A., *The Jacob and Laban Narrative in Light of Near Eastern Sources*: BA 46 (1983) 155-164.
- de Moor, J. C., *The Seasonal Pattern in the Ugaritic Myth of Balu. According to the Version of Ilmilku*, 1971 (AOAT 16).
- de Moor, J. C., *The Rise of Yahwism. The Roots of Israelite Monotheism*, 1990 (BETL 91).
- Niehr, H., *Ein unerkannter Text zur Nekromantie in Israel. Bemerkungen zum religionsgeschichtlichen Hintergrund von 2Sam 12,16a*: UF 23 (1991) 301-306.
- Nielsen, E., *Das erste Gebot und der Monotheismus*: WZUH 41 (1992) G, H. 3, 41-52.
- Nissinen, M., *Prophetie, Redaktion und Fortschreibung im Hoseabuch. Studien zum Werdegang eines Prophetenbuches im Lichte von Hos 4 und 11*, 1991 (AOAT 231).
- North, C. R., *The Essence of Idolatry: Von Ugarit nach Qumran*. FS Otto Eißfeldt, 1958 (BZAW 77) 151-160.
- Noth, M., *Das zweite Buch Mose. Exodus*, 1978 (ATD 5).
- Paradise, J., *Daughters as "Sons" at Nuzi*: SCCNH 2 (1987) 203-213.
- Preuß, H. D., *Verspottung fremder Religionen im Alten Testament*, 1971 (BWANT 92).
- Rad, G. von, *Theologie des Alten Testaments. Die Theologie der geschichtlichen Überlieferungen Israels*. München, I 1962.
- Reik, Th., *Der eigene und der fremde Gott. Zur Psychoanalyse der religiösen Entwicklung*, Wien 1923.
- Rose, M., *Der Ausschließlichkeitsanspruch Jahwes. Deuteronomistische Schultheologie und die Volksfrömmigkeit in der späten Königszeit*, 1975 (BWANT 106).
- de Saulcy, F., *Histoire de l'art judaïque tirée des textes sacrés et profanes*, Paris 1858.
- Schenker, A., *Der Monotheismus im ersten Gebot, die Stellung der Frau im Sabbatgebot und zwei andere Sachfragen zum Dekalog*: Ders., *Text und Sinn im Alten Testament*, 1991 (OBO 103) 187-205.
- Schmidt, F., *Naissance des Polythéisme (1624-1757)*: ASR 59/1 (1985) 77-90.
- Schmidt, W. H., *Königtum Gottes in Ugarit und Israel. Zur Herkunft der Königsprädikation Jahwes*, 1966 (BZAW 80).
- Schott, E., *Der Dekalog in der Theologie Luthers: Gottes ist der Orient*. FS Otto Eißfeldt, Berlin 1959, 132-138.
- Schroer, Silvia, *In Israel gab es Bilder. Nachrichten von darstellender Kunst im Alten Testament*, 1987 (OBO 74).
- Schwally, F., *Das Leben nach dem Tode nach den Vorstellungen des alten Israel und des Judentums einschließlich des Volksglaubens im Zeitalter Christi. Eine biblisch-theologische Untersuchung*, Gießen 1892.

- Schwienhorst-Schönberger, L., Das Bundesbuch (Ex 20,22 - 23,33). Studien zu seiner Entstehung und Theologie, 1990 (BZAW 188).
- Selz, G. J., Eine Kultstatue der Herrschergemahlin Sasa. Ein Beitrag zum Problem der Vergöttlichung: ASJ 14 (1992) 245-268.
- Skaist, A., The Ancestor Cult and Succession in Mesopotamia: Mesopotamia 8 (1980) 123-128.
- Smend, R., Die einzigartige Karriere der Zehn Gebote: Forschung. Mitteilungen der DFG 3-4/1992, Exkurs I-VIII.
- Smith, M., Palestinian Parties and Politics that Shaped the Old Testament, New York 1971.
- Smith, S., RA 23 (1926).
- Smith, S., What Were the Teraphim?: JThS 33 (1932) 33-36.
- Smith-Florentin, Françoise, Du monothéisme biblique. emergence et alentours: ASR 59/1 (1985) 5-16.
- Speiser, E. A., Genesis, 1964 (AB 1).
- Stemberger, G., Der Dekalog im frühen Judentum: JBTh 4 (1989) 91-103.
- Stöhr, M., Keine Korruption des Monotheismus durch Christozentrismus - das schwerste Problem nach J. L. Hromádka: FS Rolf Rendtorff (1990), 677-688.
- Stolz, F., Monotheismus in Israel: Keel, O. (Hg.), Monotheismus im Alten Testament, Fribourg 1980 (Biblische Beiträge 14) 143-189.
- Suzuki, Y., Deut. 6:4-5. Perspectives as a Statement of Nationalism and of Identity of Confession: AJBI 9 (1983) 65-87.
- de Tarragon, J.-M., Les rituels: Caquot, A. / de Tarragon, J.-M. / Cunchillos, J.-L., Textes ougaritiques, Paris, II 1989, 125-238.
- Tropper, J., Finale Sätze und *yqtl*-Modus im Ugaritischen: UF 23 (1991) 341-352.
- van der Toorn, K., The Nature of the Biblical Teraphim in the Light of the Cuneiform Evidence: CBQ 52 (1990) 203-222.
- Vejola, T., Das Bekenntnis Israels. Beobachtungen zur Geschichte und Theologie von Dtn 6,4-9: ThZ 48 (1992a) 369-381.
- Vejola, T., Höre Israel! Der Sinn und Hintergrund von Deuteronomium VI 4-9: VT 42 (1992b) 528-541.
- Voos, J., Bemerkungen zum syrohetitischen Totenkult der frühen Eisenzeit: Šulmū. Papers on the Ancient Near East Presented at International Conference of Socialist Countries (Prague, Sept.30. - Oct.3, 1986). Vavroušek, P./Souček, V. (eds.), Prague 1988, 349-360.
- Weidmann, H., Die Patriarchen und ihre Religion im Licht der Forschung seit Julius Wellhausen, 1968 (FRLANT 94).
- Weimar, P., Sinai und Schöpfung. Komposition und Theologie der priesterschriftlichen Sinaigeschichte: RB 95 (1988) 337-385.
- Weippert, M., Synkretismus und Monotheismus. Religionsinterne Konfliktbewältigung im alten Israel: Assmann, J. / Harth, D. (Hg.), Kultur und Konflikt, Frankfurt a.M. 1990 (edition suhrkamp. Neue Folge 612) 143-179.
- Wohlstein, H., Zu einigen altisraelitischen Volksvorstellungen von Toten- und Ahnengeistern in biblischer Überlieferung: ZRGG 19 (1967) 353-355.

Wolfson, H. A., Maimonides on the Unity and Incorporality of God: JQR 65 (1965/66) 112-136.

Yerushalmi, Y. H., Freuds Moses. Endliches und unendliches Judentum, Berlin 1991.

DER EINE IN VIELFÄLTIGER WAHRNEHMUNG

AUFERSTEHUNG DER GÖTTIN IN DER SPÄTISRAELITISCHEN WEISHEIT VON PROV 1-9?

MARTIN A. KLOPFENSTEIN, *Bern*

Im Folgenden beschäftige ich mich mit der Gestalt der personifizierten Weisheit, wie sie uns in Prov 1-9 entgegentritt. Die spätere sapientiale Literatur bleibt also unberücksichtigt, weil die Fülle der Probleme schon nur in diesen 9 Kapiteln diese Konzentration erfordert und weil dem Beitrag von Silvia Schroer nicht vorgegriffen werden soll.

"Lady Wisdom's secrets are far from being revealed." Diesem lapidaren Fazit von Roland E. Murphy (1987, 458 Anm. 16) kann ich leider nur zustimmen. Es ist mir nicht gelungen, den Schleier des Hypothetischen, unter dem die wissenschaftliche Erörterung dieser Gestalt sich weithin bewegt, zu lüften und wirklich gesicherte Ergebnisse zu formulieren. So muss ich mich darauf beschränken, die wichtigsten Forschungsergebnisse zu referieren und damit unserer hoffentlich weiterführenden Diskussion Anhaltspunkte und Anstöße zu geben.

Vorgängig ist jedoch noch ein Wort zum Problem der Datierung von Prov 1-9 zu sagen. Zwar ist in der neueren Forschung vereinzelt eine vorexilische Entstehungszeit erwogen oder gar postuliert worden, so z.B. von Christa Kayatz (1966, 135f) oder Richard J. Clifford (1975, 299). Die erdrückende Mehrheit der Kommentatoren argumentiert indessen für die nachexilische Epoche. Dabei braucht man m.E. nicht bis in die hellenistische Zeit hinunterzugehen¹. Vielmehr hat Claudia V. Camp (1985, 233-239) mit überzeugenden Gründen die Zeit vor

¹ Das hat etwa Crowford H. Toy sehr entschieden und mit vielen, freilich nicht immer überzeugenden Argumenten gefordert (1899, XIX-XXXI), und seine Auffassung ist breit, aber häufig unreflektiert, übernommen worden.

Esra, nahe bei Maleachi und nicht allzu lange nach dem Beginn des zweiten Tempels, also "early post-exilic Palestine" (a.a.O. 234) vorgeschlagen. Dieser Auffassung schliesse ich mich für das Folgende an.

Bekanntlich hat die Forschung der letzten Jahrzehnte auf zwei verschiedenen Wegen die Weisheitsgestalt der Prov 1-9 zu erhellen versucht: dem vorwiegend religionsgeschichtlichen und dem vorwiegend innerisraelitischen Weg. Allerdings schliessen sich die beiden gegenseitig nicht aus; denn auch der religionsgeschichtliche Zugang muss nach innerisraelitischen Voraussetzungen für Einflussmöglichkeiten von aussen fragen, und auch der innerisraelitische Zugang braucht religionsgeschichtliche Nachwirkungen nicht auszuschliessen². Schwerpunktmässig lassen sich die beiden Wege aber unterscheiden.

1. Die vorwiegend religionsgeschichtliche Herleitung hat, wenn ich recht sehe, vor allem drei Vorbilder für die nachexilische Weisheit in Anschlag gebracht: Ašerah, Maat und Isis.

a.) An die kanaanäische Ašerah hatte schon Gustav Boström (1935, 13) gedacht, sich dann freilich für die babylonische Ištar entschieden. In ähnliche Richtung gehen die Erwägungen von Helmer Ringgren (1947, 133f). Das war freilich noch lange vor den Funden von Kuntillet 'Agrud und Khirbet el-Qom mit ihrer inschriftlichen Assoziation von "Jahwe und seine Ašerah", deren genaue Interpretation freilich umstritten ist. Inwiefern diese inschriftlichen Assoziationen der Annäherung von Ašerah und Chokmah Auftrieb zu geben vermögen, ist schwer abzuschätzen. Zum Anwalt einer solchen Annäherung hat sich neuerdings Mark S. Smith (1990, 95) gemacht. Er führt zur Begründung vor allem das Symbol des "Lebensbaumes" in Prov 3,18 sowie die Beobachtung an, dass die Redeeinheit Prov 3,13-18 mit der Wurzel אֲשֶׁר sowohl beginne wie auch ende, nämlich mit אֲשֶׁר־ in V. 13 und mit אֲשֶׁר in V. 18. In beidem, im Lebensbaum und in der Wurzel אֲשֶׁר, klingt nach Smith deutlich die Ašerah an. Der Autor kommt zum Schluss: "If the symbolic content of the asherah was in any sense a model for the figure of Wisdom, it may have been due to the influence of the indigenous cult of 'Yahweh and his asherah'." Othmar Keel und Christoph Uehlinger (1992, 322-429.465-467) haben für die Eisenzeit II C (ca. 720/700-587) die Renaissance der Göttin und dann deren

² Vgl. z.B. Camp (1985, bes. 187-190).

Zurückdrängung durch die erwachende Reformbewegung ikonographisch in eindrücklicher Weise dokumentiert. Im Anschluss hieran kann man fragen, ob Frau Weisheit in frühnachexilischer Zeit ein Signal dafür sei, dass diese Zurückdrängung nur scheinbar und nur auf Zeit Erfolg gehabt habe? Ich werde im Schlussteil meines Referats auf dieses Problem zurückkommen.

b.) Für die ägyptische Maat als Vorbild für die personifizierte Chokmah sind namhafte Forscher eingetreten. Herbert Donner (1957, bes. 16f) hat eine Fülle von Vergleichspunkten mit der vor Gott spielenden Weisheit von Prov 8 aufgelistet und aus seinen Beobachtungen den folgenden Schluss gezogen: "Mit alledem soll keineswegs die sachliche Identität des ägyptischen Maat-Begriffes mit der israelitisch-aramäischen³ Chokmah behauptet werden. Es handelt sich vielmehr um die Form: Die Maat ist in demselben Sinne Zentralbegriff, Ziel und Richtschnur der ägyptischen Weisheitslehren wie die Chokmah im Raume der israelitisch-aramäischen Weisheitsliteratur" (a.a.O. 17). - Christa Kayatz (1966) hat den Vergleich auf weitere Texte aus Prov 1-9 ausgedehnt. Allerdings konnte sie für die so typischen Reden im Ich-Stil wohl auf ägyptische Götterreden, aber auf keine vergleichbare Ich-Rede gerade der Maat verweisen, von der bisher eine solche Stilform nicht überliefert ist (a.a.O. 87)⁴. Im übrigen möchte Kayatz folgende Züge der personifizierten Weisheit von der Maat-Gestalt herleiten: "Die Weisheit als vor Jahwe spielender 'Liebling', ihre Präexistenz vor der Schöpfung als Ausdruck ihrer Würde und Autorität, die Weisheit als Geliebte, ihre Liebe zu den ihr gehorsamen Menschen, die Weisheit als Leben- und Schutzspenderin, die Weisheit in ihrer Beziehung zum König" (a.a.O. 135). - Gerhard von Rad hat solche Untersuchungsergebnisse in seinem weitverbreiteten Buch über die Weisheit in Israel (1970, bes. 198-200) zustimmend aufgenommen, zugleich aber einschränkend bemerkt: "Aber was besagt das alles? Doch nur dies, dass anderwärts verwurzelte Vorstellungen Israel zu Hilfe kamen, als es ihrer bedurfte, um im eigenen Haus in seinem Nachdenken weiterzukommen" (a.a.O. 200). - Wieder im engeren Sinn auf Prov 8,30f bezogen hat seither Othmar Keel (1974) der vor Gott

³ Donner stützt seine religionsgeschichtlichen Vergleiche auch auf einen Text aus dem didaktischen Teil des aramäischen Achiqarbuches, der eine "hypostatische Erhöhung und Verselbständigung" der Weisheit dokumentiere (1957, 12-14, Zitat S. 14).

⁴ Siehe auch Mack 1973, 38, und Preuss 1987, 64.

scherzenden Chokmah mit reichen Beispielen aus der ägyptischen Ikonographie ein deutlicheres Relief zu verleihen vermocht, und er hat hierin im Maat-Buch von Jan Assmann (1990, 177) auch von ägyptologischer Seite her Beifall gefunden. Freilich legt auch Keel ausdrücklich "keinen Wert darauf, eine historische Abhängigkeit zu postulieren" (1974, 67f). An eine solche denkt auch Urs Winter nicht (1983, 513), obgleich er der Maat "vorläufig von allen ausserbiblischen Weisheitsgestalten doch mit Abstand am meisten Vergleichspunkte mit der israelitischen Weisheitsgestalt" zugesteht (a.a.O. 513).

c.) Für die ägyptische Isis als Modell hat sich vor allem Burton Lee Mack (1973, 38-42) stark gemacht, allerdings in dem eingeschränkten Sinn, dass die Isis ergänzend zur Maat herangezogen werden müsse. Es handle sich, schreibt Mack (a.a.O. 39), "bei der religionsgeschichtlichen Ableitung der Weisheit von der Maat oder der Isis nicht um ein Entweder-Oder". Die Isis trage nämlich zum Vorbild der Weisheit wesentliche Züge bei, die der Maat fehlen. Mack nennt explizit deren drei: "...die Isis hat einen Mythos, sie steht in enger Beziehung zum Wort und dürfte wohl auch der Weisheit die sexuellen Züge verliehen haben" (a.a.O. 38). Überdies sei auch die Stilform der Selbstpreisung für Isis belegt, was die Analogie noch erhöhe (a.a.O. 40). - Diese Ergebnisse von Macks Untersuchung sind umso erwägenswerter, als Othmar Keel und Christoph Uehlinger für die Eisenzeit III (ca. 587-450) die Dominanz der Isis in der Glyptik und in der Terrakottenproduktion im Raum der Küstenebene nachgewiesen haben (1992, 434-438.468). Auch Keel/Uehlinger halten den Modellcharakter der Isis für denkbar, wenn sie den Abschnitt über die Eisenzeit III so beschliessen: "Nur in der theologischen Spekulation der Weisheit bot sich in der nachexilischen Zeit noch eine Möglichkeit, innerhalb des monotheistisch-jahwistischen Gottesbildes in Gestalt der personifizierten Weisheit explizit eine weibliche Dimension Gottes zu denken und damit - in Anlehnung an die zeitgenössische Isis-Verehrung - wenigstens in Spurenmetaphern das Erbe der 'kanaanäischen' Aschera zu bewahren" (a.a.O. 452). Freilich machen Keel/Uehlinger deutlich, dass in der einschlägigen Bildkunst die Isis fast ausschliesslich in ihrer Rolle als Mutter erscheine, was kein Zufall sei, sondern offensichtlich einem Trend der Zeit entspreche (s. a.a.O. 435). Dann aber wäre zu bedenken, dass eine Isisgestalt als Liebesgöttin, wie Mack sie zum Vergleich heranzog, der Chokmah in Prov 1-9 vielleicht doch näher

steht als eine Isisgestalt in der Form einer - eventuell das Horuskind säugenden - Mutter.

Im Sinn einer Ergänzung sei noch beigefügt, dass Bernhard Lang (1981) einen neuen und ganz anderen religionsgeschichtlichen Vergleichsvorschlag gemacht hat. Von seiner Auffassung von der Chokmah her, sie sei als die israelitische "*Göttin*⁵ der Schule und des Unterrichtswesens, genauer gesagt: der Schreiberausbildung" gewesen, legt sich ihm die Analogie zur sumerischen Schulgöttin Nisaba nahe, die den schönen Titel "Herrin der Wissenschaft" trage (1981, 80). Mehr als Verwandtschaft postuliert allerdings auch Lang nicht (a.a.O. 80).

Überblickt man die Vorschläge, die für religionsgeschichtliche Herleitungen oder Vergleiche vorgebracht worden sind, so fällt überall die behutsame Zurückhaltung in den Urteilen auf. So spricht Keel von einer "Gestalt des numinosen Bereichs" (1974, 18) oder Coogan von einer "figure ... described in language appropriate for a goddess" (1987, 124 Anm. 30). Auch Autorinnen mit feministischer Perspektive formulieren vorsichtig. So spricht Elisabeth Moltmann-Wendel von "Reste(n) eines Kultes altorientalischer weiblicher Gottheiten" (1985, 104) oder Elisabeth Schüssler Fiorenza von der "göttliche(n) Sophia als Israels Gottheit in der Sprache und Gestalt der Göttin" (1988, 180). Es wundert nicht, wenn dann Autorinnen, die sich schwerpunktmässig um die innerisraelitische Deutung bemühen, dieser Zurückhaltung umso begründeter beipflichten. Claudia V. Camp räumt zwar ein, "that there is goddess-imagery at work in the presentation of female Wisdom" (1985, 283), doch urteilt sie, dass "the relationship of Wisdom to Yahweh, when viewed primarily from the comparative-religions perspective, remains quite vague" (a.a.O. 49). Für Silvia Schroer geht es um "*Göttinnenähnlichkeit*"⁶ (1991, 151). Sie wagt zwar den Satz: "Dass die Chokmah in der Rahmung des Sprüchebuches eine göttliche Gestalt ist, bedarf hier nicht der detaillierten Erläuterung" (a.a.O. 165). Sie präzisiert das dann aber dahingehend, dass diese Gestalt "in den Bildern zu grossen Teilen auch von den Göttinnen Ägyptens, Maat, Hathor, der Gottesgemahlin, evtl. auch Syriens" lebe und so "das Erbe der Göttinnen" aufnehme und integriere (a.a.O. 168).

⁵ Hervorhebung im Original.

⁶ Hervorhebung von mir.

Die vorgenannte behutsame Zurückhaltung hinsichtlich einer allzu direkten religionsgeschichtlichen Herleitung rechtfertigt andererseits m.E. nicht das kategorische Urteil von Horst Dietrich Preuss, wonach die Annahme einer Wiederkehr der Göttin "über jegliches Vertretbare hinaus" gehe (1987, 64). Das Urteil muss mit Sicherheit differenzierter ausfallen.

2. Die beiden zuletzt zitierten Autorinnen haben uns bereits in den Abschnitt über die *vorwiegend innerisraelitische* Herleitung der personifizierten Chokmah hinübergeführt. Hier stammt die grundlegende und bisher umfassendste Arbeit aus der Feder von Claudia V. Camp: "Wisdom and the Feminine in the Book of Proverbs" (1985). Auf ihr baut Silvia Schroer in ihrem Beitrag zur Luzerner Monotheismus-Tagung von 1990 auf, führt sie weiter und spürt die Thematik speziell in die Monotheismus-Debatte ein, wie schon der Titel zeigt: "Die göttliche Weisheit und der nachexilische Monotheismus" (1991). Die Ergebnisse beider Untersuchungen sollen hier nur gestreift werden; denn sie reduzieren die Annahme religionsgeschichtlicher Einflüsse auf die Ausformung der personifizierten Chokmah erheblich und weisen damit auch die Annahme einer "Auferstehung" der Göttin in dieser Gestalt in recht enge Grenzen ein. Sie bestätigen auf ihre Weise die schon oben zitierte Meinung von Gerhard von Rad, wonach auswärtige Vorstellungen dem nachexilischen Israel bei seinem Nachdenken "zu Hilfe kamen" (1970, 200).

Claudia V. Camp setzt in ihrer Monographie ein bei einer Fülle von im Alten Testament bezeugenden "underlying meanings and values associated with women in Israel that exhibit some connection with the imagery, actions and aims attributed to personified Wisdom in Prov 1-9" (1985, 75). Diese Gestalt nähre sich (a.a.O. Teil II) einerseits positiv aus den Vorstellungskreisen "Gattin und Mutter", "Liebhaberin", "weise Frau", "female use of indirect means" und "women as authenticators of written tradition"; andererseits seien auch die antithetischen Vorstellungskreise "Dirne und Ehebrecherin" (vgl. die Rede von der "fremden Frau") zur Deutung heranzuziehen. Silvia Schroer hat darüber hinaus das im Alten Testament bezeugte Auftreten von ratgebenden und zurechtweisenden Frauen in den Stadttoren bzw. auf deren Mauern als besonders signifikant herausgestellt und ist zudem den realgeschichtlichen Vorbildern von hausbauenden Frauen nachgegangen, die sich nach der Rückkehr aus

dem Exil konkret am Wiederaufbau von Häusern (und Städten) beteiligt haben (1991, 156-163). Claudia V. Camp hat in einem weiteren Durchgang (1985, Teil III) in den weiblichen Konfigurationen von Prov 1-9 auf der einen und Prov 31 auf der anderen Seite eine absichtliche redaktionelle Rahmung des ganzen Proverbienbuches und darin eine gezielte Vorgabe für dessen einheitliches Verständnis entwickelt: Die Personifikation verleiht der Weisheit Dignität und Autorität und ist Ausdruck einer "literary re-contextualization of the proverb collection" (a.a.O. 179) im Sinn des Einheitlich-Lehrhaften. Dieses Verständnis von Prov 1-9 und 31 setzt voraus, dass realgeschichtliche Funktionen von Frauen ins Metaphorische umgesetzt wurden: die weibliche Weisheit wurde zur Ratgeberin und Zurechtweiserin *par excellence*, und sie wurde im Bild der sogenannten tüchtigen Hausfrau von Prov 31 zur Erbauerin des menschlichen "Hauses" im übertragenen Sinn schlechthin. Dass Prov 31,10ff tatsächlich in diesem Sinn metaphorisch von der Chokmah verstanden werden muss, ist mir nach dem Berner Habilitationsvortrag von Hans-Peter Mathys über "Das Lob der tüchtigen Hausfrau" und der Bekräftigung seiner Sicht durch Sylvia Schroer (1991, 159f) nicht mehr zweifelhaft.

Besonders spannend erscheint mir der Versuch der beiden Autorinnen, die religions- und sozialgeschichtlichen Voraussetzungen für das Aufkommen der personifizierten Chokmah als eines religiösen Symbols in frühnachexilischer Zeit zu klären (Camp 1985, 227-287, Schroer 1991, 170-176). In der Frage von Silvia Schroer formuliert: "Warum erscheint diese vermittelnde Grösse gerade im Bild der Frau und gerade in der nachexilischen Zeit...?" (a.a.O. 155). Claudia V. Camp weist in diesem Zusammenhang auf die gesteigerte soziale und damit auch religiöse Bedeutung der Familie und damit auch der Frau in einer nunmehr königslos gewordenen geschichtlichen Lage hin. In ihr bot die weibliche Weisheitsgestalt "a legitimation of the greater balance in the contributive roles of women and men". Sie vermochte die religiöse Rolle des vorexilischen Königs zu übernehmen, und dadurch wurde es ihr möglich "to mediate the divine and human realms" (beide Zit. a.a.O. 290f). Silvia Schroer benennt einer Fülle von Beispielen dafür, dass und wie sich die Rolle und das Ansehen der Frau in der Krisenzeit des Exils und dann des kläglichen Wiederaufbaus verbesserten - ein Vorgang, der in einem 1992 erschienenen Aufsatz von Tamara C. Eskenazi mit dem bezeichnenden Titel "Out from the Shadows: Biblical Women in the

Postexilic Era" eindrücklich bestätigt worden ist (1992). Nach Schroer erscheinen Frauen jetzt wieder "als religiöse Subjekte" (1991, 171). So übernahmen Mütter neben den Vätern die Weitergabe der religiösen Tradition, und das Haus übernahm Funktionen nicht nur der Königtums, sondern jedenfalls partiell auch des Tempels. Auf solchem Hintergrund konnte die weibliche Chokmah-Gestalt zu einem "einladend-integrativen Symbol" (a.a.O. 174) werden und "für das Leben eines Israeliten und einer Israelitin identitätsstiftende und lebenssichernde Bedeutung" (a.a.O. 162) gewinnen. Nach Schroer ist die Chokmah weder eine nur menschliche noch eine nur göttliche Grösse, sondern in ihrer symbolischen und mittlerischen Qualität will sie "in sich Gott und Frau verbinden" (a.a.O. 165).

Im letzten Teil meines Referats möchte ich noch auf neuere Arbeiten hinweisen, auf die Claudia V. Camp und Silvia Schroer noch nicht hinweisen konnten, die aber für das geschichtliche Umfeld, in dem sich die uns hier interessierenden Vorgänge vollzogen haben, m.E. von erheblicher Bedeutung sind. Diese Autoren weisen nämlich nach, dass in nachexilischer Zeit von offizieller Seite auf krasse Weise versucht worden ist, das Weibliche sowohl aus dem geschichtlichen Bewusstsein Israels wie auch dem offiziellen Jahwekult zu verdrängen, ja gänzlich zu tilgen. Was das Geschichtsbewusstsein angeht, so hat Manfred Oeming in seiner 1990 erschienenen Arbeit zu I Chr 1-9 gezeigt, dass Frauen in der sogenannten "genealogischen Vorhalle" des Chronistischen Geschichtswerks keine Rolle mehr spielen. Oeming schreibt: "Zumeist sind sie [sc. die Frauen] mit negativer Konnotation versehen, sei es als 'Nebenfrauen', sei es als ausländische Frauen; oder als Töchter sind sie (Unheils-)Zeichen dafür, dass Söhne versagt sind. Die 'grossen' Frauennamen wie Eva, Sara, Hagar, Rahel, Lea, Bilha oder Silpa fehlen" (1990, 209). Dies dürfte zwar nicht, wie Oeming folgert (a.a.O.), der gesellschaftlichen Stellung der Frau in nachexilischer Zeit schlechthin, wohl aber ihrer Ausschaltung aus dem offiziellen Kult entsprechen. Letzteres wird durch Phyllis Bird über "The Place of Women in the Israelite Cultus" (1987) bestätigt, die u.a. zum Schluss gelangt: "Reorganization of the cultus ... in the postexilic period appears to have limited or eliminated roles earlier assigned to women" (1987, 411).

Der Chronist hat aber nicht nur die Frauen aus der Geschichte Israels verdrängt, sondern er hat weithin auch die Göttin aus seinem Weltbild eliminiert, wie Christian Frevel in einem Beitrag aus dem

Jahr 1991 gezeigt hat. Er kommt zum Ergebnis, "dass die Existenz einer Göttin, auf die einige Stellen im DtrG Bezug nehmen, in der Chr geleugnet wird" (1991, 271). Diese Elimination der Göttin scheint sich nun auch von archäologischer Seite her weithin zu bestätigen, sowohl auf der Ebene der Figurinen wie auch auf der Ebene der Glyptik. Ephraim Stern hat schon in seiner vorzüglichen Übersicht über die materielle Hinterlassenschaft des perserzeitlichen Judäa von 1982 auf das fast völlige Fehlen von weiblichen Terrakotta- oder Bronzefigurinen aufmerksam gemacht (1982, 158ff). 1989 hat er dann unter dem Titel "What Happened to the Cult Figurines? Israelite Religion Purified After the Exile" den Befund in folgende Worte gefasst: "Archaeologists have failed ... to locate ... cultic figurines in areas occupied by the returning exiles... In areas outside the region settled by the returning exiles, we continue to find a great number of assemblages of cultic figurines - in Idumea, Philistia, Phoenicia ... and Galilee - that is, in those parts of the country still dominated by pagans... Apparently, pagan cults ceased to exist among the Judeans, who purified their worship" (1989, 54). Othmar Keel und Christoph Uehlinger haben diesen Befund auf den Bereich der Glyptik ausgeweitet: "Nicht nur Figurinen scheinen ab dem 5. Jh. auszufallen, auch die ... ägyptischen, phönizischen und griechischen Bildsiegel ... sind in Judäa kaum verbreitet gewesen" (1992, 450). Keel/Uehlinger haben dieses Phänomen mit dem Bild der als Frau personifizierten und nach Südbabylonien deportierten "Bosheit" in Sach 5,5-11 korreliert, wo "Fremdkult und Göttinnenverehrung einfach in eins" gesetzt werden (a.a.O. 451). Dieser Ausgrenzungsvorgang ist umso eklatanter, als in der Nachbarschaft Judäas die Göttin unangefochten weiterlebte (die philistäische 'Astarte/Atargatis/Aphrodite, die edomitische Göttin von Horvat Qitmit, die phönizisch-ägyptische Isis)(Keel/Uehlinger 1992, 430.440ff.443ff). Auch belegt bekanntlich Elephantine das Überleben einer neben Jahwe verbleibenden Göttin ('Anat) als innerisraelitische Variante (a.a.O. 445). Im Gegensatz hierzu scheinen im perserzeitlichen Judäa die kultisch-religiösen Kontrollinstanzen einen patriarchal verengten Monotheismus durchgesetzt zu haben.

Auf diesem Hintergrund wird, sozusagen *viā negationis* und *e contrario*, das Auftauchen von Lady Wisdom vielleicht noch plausibler. Die personifizierte Chokmah wäre dann, getragen von

weisheitlichen Kreisen, eine Art "reflektive Weisheit"⁷, die das Gottesbild durch weibliche Implikate amplifizierte, ohne den monotheistischen Jahweglauben aufzusprengen, und die dadurch den Frauen (und vielleicht auch vielen Männern?) eine angemessenere Teilhabe an diesem Jahweglauben erschloss. Die Frage Erhard Gerstenbergers, "ob die Entscheidung für den Monotheismus notwendig die Diskriminierung der Frau nach sich ziehen musste" (1988, 101f), wäre dann und damals zwar nicht von offiziell-theologischer Seite, wohl aber durch die Schöpferinnen und Schöpfer der Lady Wisdom negativ beantwortet worden.

Abschliessend will ich versuchen, in thesenartigen Punkten knapp zusammenzufassen, was sich mir aus der Durchmusterung der Forschungslage zur personifizierten Chokmah in Prov 1-9 ergeben hat:

1. Im Symbol der Weisheitsgestalt findet die Stärkung Ausdruck, die die soziale und religiöse Stellung von Haus, Familie und Frau in frühnachexilischer Zeit erfahren hat.
2. Im Symbol verdichtet sich das Streben einer von weisheitlichen Kreisen getragenen Gegenbewegung, die die offizielle Religions- und Kultpolitik der frühnachexilischen Zeit, die das Weibliche verdrängt, unterläuft.
3. Im Symbol bündeln sich Vorstellungen aus verschiedensten gesellschaftlichen Lebensbereichen und Funktionen von Frauen in Israels Geschichte (Camp).
4. Im Symbol verdichten sich - wohl mehr unbewusst als bewusst - Vorstellungsgehalte von Göttinnen, deren Nachwirken allerdings im Einzelnen kaum genau nachgezeichnet werden kann.
5. Die wichtigste Einsicht ist wohl dies: Das Symbol vermochte das Gottesbild durch weibliche Dimensionen zu amplifizieren und damit ein verengt patriarchales Verständnis des (exilisch-) nachexilischen Monotheismus aufzusprengen. Es erschloss auf diese Weise dem frühnachexilischen Volk Judäas eine breitere, vor allem auch die Frauen einschliessende Teilhabe am Jahweglauben.

⁷ Die Bezeichnung "reflektive Weisheit" findet sich bei Küchler 1979, 35f (vgl. dort Anm. 8) und bei Winter 1983, 510.

LITERATUR

- Assman, Jan, *Maat. Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im Alten Ägypten*, München 1990.
- Bird, Phyllis, *The Place of Women in the Israelite Cultus*: Miller, P.D., *et al.* (ed.), *Ancient Israelite Religion. Festschrift F.M. Cross*, Philadelphia 1987, 397-419.
- Boström, Gustav, *Proverbiastudien. Die Weisheit und das fremde Weib in Spr. 1-9*, Lund 1935.
- Camp, Claudia V., *Wisdom and the Feminine in the Book of Proverbs*, Sheffield 1985 (Bible and Literature Series 11).
- Clifford, Richard J., *Proverbs IX. A Suggested Ugaritic Parallel*: VT 25 (1975) 298-306.
- Coogan, Michael David, *Canaanite Origins and Lineage. Reflections on the Religion of Ancient Israel*: Miller, P.D., *et al.* (ed.), *Ancient Israelite Religion. Festschrift F.M. Cross*, Philadelphia 1987, 115-124.
- Donner, Herbert, *Die religionsgeschichtlichen Ursprünge von Prov. Sal. 8*: ZÄS 82 (1957) 8-18.
- Eskenazi, Tamara C., *Out from the Shadows. Biblical Woman in the Postexilic Era*: JSOT 54 (1992) 25-43.
- Frevel, Christian, *Die Elimination der Göttin aus dem Weltbild des Chronisten*: ZAW 103 (1991) 263-271.
- Gerstenberger, Erhard S., *Jahwe - ein patriarchaler Gott? Traditionelles Gottesbild und feministische Theologie*, Stuttgart / Berlin / Köln / Mainz 1988.
- Kayatz, Christa, *Studien zu Proverbien 1-9*, Neukirchen-Vluyn 1966 (WMANT 22).
- Keel, Othmar, *Die Weisheit spielt vor Gott. Ein ikonographischer Beitrag zur Deutung des m^e *saḥāqāt* in Spr 8,30f*, Freiburg (Schweiz) / Göttingen 1974.
- Keel, Othmar / Uehlinger, Christoph, *Göttinnen, Götter und Gottessymbole. Neue Erkenntnisse zur Religionsgeschichte Kanaans und Israels aufgrund bislang unerschlossener ikonographischer Quellen*, Freiburg / Basel / Wien 1992 (QD 134).
- Küchler, Max, *Frühjüdische Weisheitstraditionen. Zum Fortgang weisheitlichen Denkens im Bereich des frühjüdischen Jahweglaubens*, Freiburg (Schweiz) / Göttingen 1979 (OBO 26).
- Lang, Bernhard, *Die Jahwe-allein-Bewegung*: Ders. (Hg.), *Der einzige Gott. Die Geburt des biblischen Monotheismus*, München 1981, 47-83.
- Mack, Burton Lee, *Logos und Sophia. Untersuchungen zur Weisheitstheologie im hellenistischen Judentum*, Göttingen 1973 (StUNT 10).
- Mathys, Hans-Peter, *Das Lob der tüchtigen Hausfrau. Habilitationsvortrag, gehalten am 15.2.1990; noch nicht im Druck erschienen*.
- Moltmann-Wendel, Elisabeth, *Das Land, wo Milch und Honig fließt. Perspektiven einer feministischen Theologie*, Gütersloh 1985.

- Murphy, Roland E., *Religious Dimensions of Israelite Wisdom*: Miller, P.D., *et al.* (ed.), *Ancient Israel Religion*. Festschrift F.M. Cross, Philadelphia 1987, 449-458.
- Oeming, Manfred, *Das wahre Israel. Die «genealogische Vorhalle» 1 Chr 1-9*, Stuttgart 1990 (BWANT 128).
- Preuss, Horst-Dietrich, *Einführung in die alttestamentliche Weisheitsliteratur*, Stuttgart / Berlin / Köln / Mainz 1987 (Urban-TB 383).
- Rad, Gerhard von, *Weisheit in Israel*, Neukirchen-Vluyn 1970.
- Ringgren, Helmer, *Word and Wisdom. Studies in the Hypostatization of Divine Qualities and Functions in the Ancient Near East*, Lund 1947.
- Schroer, Silvia, *Die göttliche Weisheit und der nachexilische Monotheismus*: Wacker, M.-Th. / Zenger, E. (Hg.), *Der eine Gott und die Göttin. Gottesvorstellungen des biblischen Israel im Horizont feministischer Theologie*, Freiburg / Basel / Wien 1991 (QD 135) 151-182.
- Schüssler Fiorenza, Elisabeth, *Zu ihrem Gedächtnis...: Eine feministisch-theologische Rekonstruktion der christlichen Ursprünge*, München 1988.
- Smith, Mark S., *The Early History of God. Yahwe and the Other Deities in Ancient Israel*, San Francisco 1990.
- Stern, Ephraim, *The Material Culture of the Land of the Bible in the Persian Period 538-332 B.C.*, Warminster 1982.
- Stern, Ephraim, *What Happened to the Cult Figurines? Israelite Religion Purified After the Exile*: BAR XV/4 (1989) 22-54.
- Toy, Crawford H., *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Proverbs*, New York 1899 (ICC).
- Winter, Urs, *Frau und Göttin. Exegetische und ikonographische Studien zum weiblichen Gottesbild im Alten Israel und in dessen Umwelt*, Freiburg (Schweiz) / Göttingen 1983 (OBO 53).

DIE PERSONIFIZIERTE SOPHIA IM BUCH DER WEISHEIT

SILVIA SCHROER, *Luzern*

A. Ein feministischer Zugang zur Gestalt und zum Buch der Weisheit¹

Das griechisch geschriebene Buch der Weisheit ist wahrscheinlich die jüngste jüdische Schrift, die in den griechischen Kanon des Ersten Testaments aufgenommen wurde. Das Buch ist für eine feministische Exegese interessant, weil hier, wie auch in anderen Schriften der nachexilischen Zeit (Prov 1-9; Hi 28; Sir), von der personifizierten Weisheit (hebr. Chokmah, griech. Sophia) die Rede ist, einer weiblichen Gestalt, die in unmittelbare Nähe zum Gott Israels rückt und mit göttlichem Anspruch auftritt. Der traditionellen Exegese gelang es bisher nicht, einen Konsens über die Bedeutung der Sophia in diesen Schriften und im religiösen Symbolsystem des nachexilischen Israel zu finden, da sich die Gestalt in die patriarchalen Konzepte einer monotheistischen Religion nur schwer einfügen liess. Obwohl in religionsgeschichtlichen Arbeiten wiederholt der Einfluss ägyptischer und hellenistischer Göttinnen auf die Gestalt der Sophia hervorgehoben worden war, wurde ihrer Weiblichkeit kaum Beachtung geschenkt, sobald ihre innerisraelitische und theologische Bedeutung zur Diskussion stand. Vor allem Claudia Camp (1985) hat mit ihrer

¹ Der vorliegende Beitrag ist eine stark gekürzte Fassung eines feministisch-kritischen Kommentars zum Buch der Weisheit, der auf Englisch 1994 erscheint in: E. Schüssler Fiorenza (Hg.), *Searching the Scriptures. A Feminist-Ecumenical Commentary*, Crossroad, New York.

feministisch-exegetischen Untersuchung zur Rahmung des Sprüchebuches Wege gewiesen, die aus den alten Sackgassen herausführen, indem sie den Beziehungen zwischen literarischen und historischen Frauenrollen in Israel und dem weisheitlichen Gottesbild nachging und die Funktion der Personifikation als Stilmittel zum Ausgangspunkt ihrer Überlegungen machte. Die Arbeit von Claudia Camp² zeigt, wie wichtig es methodisch für eine feministische Exegese der Weisheitsschriften ist, von den Texten zu den gesellschaftlichen, sozialen, politischen, kulturellen und religiösen Kontexten zu gelangen. Zudem ist deutlich geworden, dass die personifizierte Weisheit nicht aus dem Zusammenhang der jeweiligen Weisheitsschriften gelöst werden kann, dass sie also in jeder dieser Schriften eine andere Funktion und Bedeutung hat. So beschränkt sich auch der folgende Beitrag nicht auf das Ziel, ein weibliches Gottesbild Israels neu zu entdecken. Es geht vielmehr darum, ein Stück Theologiegeschichte als Teil der Geschichte jüdischer Frauen am Ende des 1. Jhs. v. Chr. feministisch-theologisch zu rekonstruieren. Erst wenn wir wissen, welche Bedeutung die Gestalt und das Buch der Weisheit für damalige jüdische Frauen hatten, ob sie deren Unterdrückung oder die Befreiung von patriarchaler Macht in der Gesellschaft und der Religionsgemeinschaft förderten, finden wir Anhaltspunkte, ob die Schrift den Anforderungen heutiger, umfassender Frauenbefreiung genügt.

Gerade gegen ein so geartetes Erkenntnisinteresse sträubt sich die Schrift jedoch zunächst, denn sie sucht bewusst Anonymität, indem beispielsweise biblische Traditionen inkognito in griechisch-hellenistische Sprache und Formen verpackt werden, vermeidet Konkretisierungen und versucht, den Anschein zeitloser Allgemeingültigkeit zu erwecken. Einen Konsens über die Verfasserschaft des Buches gibt es bis anhin nicht (Autorenwerk oder Kollektivprodukt?). Hingegen wächst die Übereinstimmung bezüglich seiner Herkunft und Datierung³. Danach dürfte die Schrift im ägyptischen Alexandria, wo viele wohlhabende JüdInnen lebten, von griechisch gebildeten VerfasserInnen niedergeschrieben worden sein. Nach C. Larcher (1983) könnten die drei Hauptteile sukzessive in den letzten drei Jahrzehnten vor der Zeitenwende verfasst worden sein. Der zeitgeschichtliche Hintergrund ist geprägt durch die destabilisierte

² Vgl. Schroer 1990 und 1991a.

³ Kloppenborg 1982; Engel 1991.

politische Lage nach der Seeschlacht bei Actium (31 v.Chr.). Für die jüdischen Gemeinden in Ägypten verschlechterte sich die Situation. Es gab viele ApostatInnen, offenbar auch Verleumdungen und Verfolgungen innerhalb der Gemeinden. Im Jahre 30 v.Chr. wurde Ägypten eine römische Provinz unter der Kontrolle der römischen Kaiser. Unter dem Eindruck dieser weltgeschichtlich bedeutsamen Ereignisse versucht die Schrift mit grossem Ernst, die jüdische Identität zu stabilisieren, indem sie nach aussen gegen die ApostatInnen angeht und zugleich im Innern die Glaubenstreuen in ihrem Glauben festigt. Als die Pax Romana in Ägypten spürbar wird, erheben die AutorInnen die Stimme der Vernunft, mahnen an die Sterblichkeit von Herrschern und präsentieren im Bild der Weisheit und des idealen weisen Königs (Salomo) die unabdingbaren Voraussetzungen einer dauerhaften Herrschaft, die den höchsten Ansprüchen von Intelligenz und Ethos genügt. In einem grossen Entwurf wird die jüdische Tradition den Anforderungen der Zeit entsprechend neu übersetzt und aktualisiert, ja auch für Nicht-JüdInnen erklärt.

B. Die Erscheinungsweisen und Attribute der Sophia in Weisheit 6-10

In den ersten Kapiteln des Buches ist nur am Rande von Weisheit die Rede. Der personifizierten Sophia widmet sich vor allem der Mittelteil der Schrift (Kap.6-8)⁴. In der Einleitung seiner Rede an die Könige und Tyrannen der Erde (6,1f.9) verkündet der Weisheitslehrer Salomo, dass er Weisheit lehren will (6,9.11.25). Wenn im folgenden von der Sophia als weiblicher Gestalt gesprochen wird, ist die nicht personifizierte Bedeutung von Weisheit, d.h. Studium, Wissen, Erfahrung, Klugheit, impliziert, auch wenn diese Aspekte in den Hintergrund treten.

Im Beschreibungslied 6,12-15 wird die Sophia zunächst ähnlich wie in Prov. 1 und 8 oder Sir 4, 6, 15 und 51 als Frau beschrieben, die die WeisheitsschülerInnen suchen und lieben. Ausdrücklich betont der Weisheitslehrer in 6,22-25, dass die Weisheit nichts mit "Mysterien" zu tun habe. Ihr Wesen, ihre Entstehung will er öffentlich kundtun, das

⁴ Zu Aufbau und Inhalt des Enkomions vgl. besonders Engel 1991.

Bewusstsein um sie an die Öffentlichkeit bringen und nicht (neidisch) für sich behalten. Nach 7,15-21 kommt Weisheit und Wissen von Gott. Die Erkenntnis in allen wissenschaftlichen Disziplinen des Hellenismus schenkt letztlich Gott, aber es ist die Weisheit, die als Architektin oder Konstrukteurin aller Dinge die Unterrichtung des Weisen übernimmt. Das Wesen der Sophia wird in 7,22 - 8,1 mit 21 Epitheta hymnisch beschrieben. Zahlreiche Aussagen, die in diesem Hymnus über die Sophia gemacht werden, enthalten Anspielungen auf das Gedankengut stoischer Philosophie und deren Beschreibungen des Göttlichen⁵. Danach ist die Sophia ein Nebelschleier, eine Emanation, ein Widerschein, Spiegel oder Ebenbild der göttlichen Wirklichkeit, quasi die dynamisch-aktive, sich veräussernde Seite des göttlichen Seins. Kap.8 nimmt mit der Biographie des "idealen" Weisen den bereits in 7,28 geäußerten Gedanken wieder auf, wonach Gott keinen Menschen lieben kann, welcher nicht mit der Weisheit zusammenlebt ("ihr beiwohnt"). In stark erotisierender Begrifflichkeit wird die Liebesbeziehung zwischen Salomo und der Sophia beschrieben. Die erotische Sprache dieser Bilder ist nicht neu⁶, erstaunlich aber ist, dass sie auch auf die Beziehung zwischen Gott und der Weisheit übertragen wird, wenn in 8,3 die Sophia als Geliebte und Gefährtin Gottes bezeichnet wird. Die eheliche Gemeinschaft der Sophia mit Gott erklärt bildhaft, warum sie die Mystin des göttlichen Wissens schlechthin ist. Ihre Allwissenheit, nicht ihre Schönheit, ist das Motiv des Weisen, sie in die Ehe zu führen. Nur die Weisheit nämlich kann aufgrund ihrer Kenntnis des Göttlichen und aller Dinge eine perfekte Ratgeberin eines weisen Königs werden (vgl. schon Prov 8,12-16). Einzig ihre qualifizierte Beratung garantiert dem jungen Herrscher Ruhm, Fähigkeit zur gerechten Rechtsprechung, einen unsterblichen Namen, Herrschaft über Nationen und Erfolg im Krieg. Im Gebet des weisen Königs in Kap.9 findet der Mittelteil des Buches einen Höhepunkt. Der Weise bittet Gott um die Paredros (Beisitzerin) des göttlichen Thrones (9,4). Sowohl der Begriff der Paredros als auch das Bild des thronenden Paares sind religionsgeschichtlich engstens mit den Götterpaaren polytheistischer Religionen (Kanaans, Griechenlands) verbunden. Die VerfasserInnen kennen keine Scheu, sich auf gewagte Bilder einzulassen, wenn es

⁵ Dazu Engel 1991, 72-80.

⁶ Vgl. Sir 51,13-17 und 11QPs-a XXI,11-17.

darum geht, die göttliche Wirklichkeit in ihren verschiedenen Aspekten zu beschreiben.

Nur mit Hilfe der Sophia kann der Mensch den göttlichen Willen erkennen und erfüllen (9,17), ihr Unterricht ist für die Rettung der Menschen unverzichtbar. Als Beispiele für die Rettung der Menschen durch die Weisheit werden in Kap.10 biblische Geschichten und Personen herangezogen, die aber anonym bleiben, um der Einengung auf die biblisch-jüdische Tradition zu entgehen. Die Sophia ist es auch, die ein "integres Volk" (Israel) aus der Nation der Bedränger (Ägypten) erlöst (10,15-21). So wird das Heilshandeln Gottes an Israel nacherzählt, indem an die Stelle des traditionellen Gottesnamens die Sophia tritt, die die Väter Israels rettet und den Exodus leitet. Die Stichworte, mit denen hier auf die biblischen Traditionen angespielt wird, sind ungewöhnlich. Sie geben Aufschlüsse, worin für die AdressatInnen der Schrift ihre Mühsal (10,9.17) besteht. Inmitten all dieser Mühsal (Fehltritt, Apostasie, Brudermord, Bosheit der Nationen, Entfremdung der Generationen, Habgier, Feinde, Nachstellung, Leben in der Fremde, Gefängnis) verschafft die Sophia Sicherheit, Reichtum, Erfolg, ja sie zeigt den Gerechten das Reich Gottes (10,10). Die Erinnerung an den Exodus versichert die Bedrängten, dass sie mit Hilfe der Weisheit auch ein zweites Mal furchtbaren Königen widerstehen und aus der Unterdrückung in Ägypten entkommen werden.

Mit der Weiblichkeit der Sophia im Buch der Weisheit wird, um ein erstes Fazit zu formulieren, keineswegs nur Erotik, sondern vor allem Wissen, Herrschaft, Belehrung, Beratung, vornehmste Herkunft, gestalterische und schöpferische Kraft, Zuverlässigkeit, Rettung, Führung und Tugend, besonders Gerechtigkeit, verbunden. Die meisten dieser Eigenschaften fügen sich nicht in die Rollen, die Frauen in einer patriarchalen Gesellschaft zugeordnet werden⁷. Umso wichtiger ist die Frage, ob sich Anhaltspunkte finden lassen, warum die Sophia gegen Ende des 1. Jhs. v.Chr. in diesen weiblichen Rollen zu einem überzeugenden religiösen Symbol zu werden vermochte. Gibt es einen Zusammenhang zwischen diesem weiblichen Gottesbild und dem Frauenbild bzw. der Frauenrealität in derselben Zeit? Welche Einflüsse drängten Juden und Jüdinnen in Ägypten zur Entwicklung dieses Gottesbildes?

⁷ Vgl. Georgi 1988, 252f.

C. Vom Text zum Kontext

Das Buch der Weisheit enthält zunächst wenig direkte Informationen über Frauen. In der verwendeten Fiktion richtet ein männlicher Weiser seine Lehre an männliche Könige. Frauen werden explizit nur in 3,12.13 und 9,7 erwähnt. Bemerkenswert ist, dass nach 3,13ff Kinderlosigkeit einer Frau (wie eines Mannes) entgegen der älteren israelitischen Tradition nicht mehr als das grösste Unglück eines Menschen betrachtet wird⁸. Der Kinderlosen wird, wenn sie nur keine vor- oder ausserehelichen Beziehungen hat, eine Frucht am Ende der Zeiten zugesagt. Hier wird erstmals in der alttestamentlichen Tradition ein grundsätzlicher Vorrang von tugendhafter, freiwilliger sexueller Enthaltsamkeit vor einer weniger tugendhaften Lebensführung mit Kinderreichtum formuliert. Konkret heisst das, dass man Frauen, die keine Kinder haben konnten oder wollten und die freiwillig als Jungfrauen, Ledige oder Verwitwete lebten, denselben Status in der Religionsgemeinschaft zuerkannte wie verheirateten Müttern⁹. Dieses aussergewöhnliche Image der kinderlosen und jungfräulich lebenden Frau begegnet uns ähnlich in einer kleinen Abhandlung Philos von Alexandrien "De vita contemplativa".

1. Die Therapeutinnen - jüdische Frauen in kontemplativen Gemeinschaften

Philo von Alexandrien (25 v.Chr. bis ca. 40 n.Chr.) berichtet in "De vita contemplativa" von der Gemeinschaft der TherapeutInnen, die sich, hauptsächlich in der Gegend von Alexandria, in ländlicher Abgeschiedenheit dem Gebet, dem Schriftenstudium und einem

⁸ Tatsächlich scheint in der hell-röm. Zeit Kinderreichtum auch bei Jüdinnen nicht so häufig gewesen zu sein, wie oft angenommen wird. Antike Dokumente, auch aus Ägypten, zeigen, dass ein beträchtlicher Prozentsatz von Frauen nur ein (überlebendes) Kind hatte (Mayer 1987, 71-76).

⁹ Wahrscheinlich beziehen sich auch die sonst kaum verständlichen Verse 4,1f auf solche Frauen, d.h. das Subjekt des Satzes wäre "sie", die Kinderlose, statt "sie", die Tugend. Den Kinderlosen wird Unsterblichkeit und höchste Ehre zugesichert.

asketischen Leben widmeten¹⁰. Die TherapeutInnen sind "Aussteiger". Aus Verlangen nach dem ewigen, glückseligen Leben lassen sie das gesellschaftliche Leben hinter sich. Im Schutz kleiner Siedlungen führen sie ein stark reglementiertes Gemeinschaftsleben. Während der Woche verbringen die Mitglieder die meiste Zeit in Einzelklausur mit ihren Studien und dem Komponieren von Hymnen. Am Schabbat hören aber Männer und Frauen gemeinsam einen Vortrag (Vit Cont 32). Auch am Hochfest der TherapeutInnen, einem einfachen, aber festlichen Gastmahl mit anschliessender Liturgie, sind die Frauen voll integriert. In diesem Zusammenhang (Vit Cont 68) führt Philo aus, dass es sich bei den weiblichen Mitgliedern zumeist um "alte Jungfrauen" handle, die freiwillig sexuell enthaltsam lebten. Ross S. Kraemer (1989) nimmt an, dass es sich bei den "alten Jungfrauen" nicht nur um unverheiratete, kinderlose Frauen oder wirkliche Jungfrauen, sondern auch um alte Frauen, die die Menopause schon hinter sich hatten, gehandelt haben dürfte. Interessanterweise begründet Philo die freiwillige Entscheidung dieser Frauen für sexuelle Enthaltensamkeit damit, dass sie mit der Sophia zusammenzuleben begehren und nach unsterblicher Nachkommenschaft streben¹¹. Die Lehre der Sophia ist den asketischen TherapeutInnen eine Art himmlischer Speise, von der sie im buchstäblichen Sinn zu leben versuchen (Vit Con 35). Feierliche Gesänge und Feste gehören jedoch ebenfalls zu diesem Leben mit der Weisheit. Bei der gemeinsamen Nachtfeier nach dem Agapemahl wird mit einem Frauen- und einem Männerchor singend die Rettung Israels beim Auszug aus Ägypten vergegenwärtigt. Die Aufführung schliesst mit einem gemeinsamen Chorgesang, bei dem die Männer vom Propheten Moses und die Frauen von der Prophetin Mirjam geleitet werden (Vit Cont 83f). Die Gemeinschaft achtete also bei der Gestaltung der Liturgie auf frauenspezifische, biblische Traditionen und bezog diese neben den dominanten, patriarchalen Traditionen ein.

¹⁰ Die Abfassungszeit der Schrift ist unbekannt, auch ist unsicher, ob Philo sich auf ältere oder zeitgenössische Daten bezieht. Der Vergleich mit dem Buch der Weisheit ist aber zulässig, da die zeitliche Differenz maximal 50 Jahre betragen könnte.

¹¹ Tatsächlich dürfte Philo die ungewöhnliche Vorstellung von Frauen, die das Zusammenleben mit der (bräutlichen) Weisheit suchen, unter der Voraussetzung niedergeschrieben haben, dass diese Frauen sich durch ihre Lebensform, ihr Alter und ihre geistigen Bemühungen der Weiblichkeit schon entledigt hatten und, wie er es auch andernorts als spirituelles Ziel beschreibt, "männlich" geworden waren (Kraemer 1989, bes.352ff).

Wir können aus "De vita contemplativa" entnehmen, dass es im griechisch-römischen Ägypten monastische jüdische Gruppen gab, zu denen bestimmte Frauen zugelassen waren. Die Mitglieder, wahrscheinlich wohlhabende und gebildete Leute, entzogen sich ihren familiären Bindungen, um in einer neuen spirituellen Familie zusammenzuleben (ähnlich der Jesusbewegung). Sie hielten Kinderlosigkeit für eine achtbare Lebensform, missachteten hingegen materiellen Besitz und alle Art von Luxus. Sie lehnten Sklaverei als naturwidrig und als Folge von Habgier und Gewalt ab (Vit Cont 70). Die in der Gemeinschaft lebenden Frauen werden von Philo als vollwertige religiöse Subjekte dargestellt, die nicht nur das Bewusstsein ihrer Frauengeschichte (Mirjam¹²) in die Gemeinschaft einbringen, sondern sich auch als Lebensgefährtnissen der göttlichen Weisheit verstehen.

In der Forschung über das Buch der Weisheit wurden immer wieder Zusammenhänge mit den TherapeutInnen postuliert. Tatsächlich gibt es in Struktur und Inhalt der beiden Schriften Berührungen, die nicht peripher oder zufällig sein können (vgl. beispielsweise Vit Cont 3-9 mit Weish 12-15). Sowohl für die TherapeutInnen als auch die VerfasserInnen der Weisheit spielt die personifizierte Sophia eine zentrale Rolle in ihrer Spiritualität. In beiden Kreisen wird die Erinnerung an den Exodus (Weish 10,15-21 und 11-19) mit Lobgesang verbunden. Diesen Exodus leiten jeweils weibliche Gestalten, nämlich die Prophetin Mirjam oder die Sophia. In beiden Kreisen scheint das Bewusstsein einer besonderen Gottesfreundschaft gepflegt worden zu sein (Weish 7,27; Vit Con 90). Gemeinsam ist beiden auch eine distanzierte Haltung gegenüber gängigen Lebenseinstellungen ihrer Umwelt (z.B. Weish 3-4) und eine starke Orientierung an einer göttlichen oder himmlischen Welt und Weltordnung, die in der Vergangenheit und Gegenwart erfahrbar und für die Zukunft als gewiss angenommen wird. Bei den TherapeutInnen bewirkt dieses Weltbild allerdings eine drastische Abkehr von der Welt, die im Buch der Weisheit nicht nachzuweisen ist. Doch sind die Verbindungen so ausgeprägt, dass ein ähnliches Entstehungsmilieu und eine geistige Verwandtschaft der betreffenden Gruppen anzunehmen ist. Vergleichbare Beispiele für Verbindungen von radikalen "Aussteiger"-Gruppen und einem grösseren Kreis von

¹² Mirjam ist in der hell.-röm. Zeit auch in Ägypten der weitaus häufigste jüdische Frauentitel (Mayer 1987, 33-42).

SympathisantInnen, die nicht deren radikale Lebensweise, wohl aber das Ideengut teilen, sind Qumran und die Essener, aber auch die WandercharismatikerInnen der Jesusbewegung und deren (sesshafte) AnhängerInnen. So dürfen wir damit rechnen, dass das Buch der Weisheit in Kreisen entstand, in denen jüdische Frauen aus Ägypten/Alexandria eine starke Position hatten und in denen religiöse Frauenditionen sowie ein weibliches Sophia-Gottesbild gepflegt wurden¹³.

2. Die Macht der Göttin - Isis und Sophia

Bereits in den älteren Weisheitsschriften ist die Gestalt der personifizierten Weisheit stark von den Bildern und der Mythologie der altorientalischen und ägyptischen Göttinnenkulte inspiriert. Maat, Hathor, die Baumgöttinnen Ägyptens, aber auch die syrische Göttin liehen der Sophia ihr Image und ihre Faszinationskraft. Die Beobachtung, dass die Sophia im Buch der Weisheit massgeblich durch die Gestalt der Isis und die Isistheologie im spätptolemäischen und frühromischen Ägypten geprägt ist, wurde bereits vereinzelt in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts geäußert. Grössere Publikationen von J.M. Reese (1970), B.L. Mack (1973) und J.S. Kloppenborg (1982) trugen dazu bei, die Zusammenhänge zwischen Isis und Sophia deutlicher herauszuarbeiten.

In der Spätzeit Ägyptens verbreitete sich der Kult der Göttin Isis, nach der Mythologie Schwester-Gattin des Osiris und Mutter des Horus, im Raum der Ägäis und des westlichen Mittelmeeres über Griechenland bis nach Italien. Seine Beliebtheit verdankte der Isis-kult der unbegrenzten Vielseitigkeit der "Allgöttin". Ihre im Mythos

¹³ Auch im palästinischen Raum gibt es im 1. Jh. v.Chr. ein berühmtes Beispiel für eine Frauengestalt, die einen neuen Exodus Israels leitet, nämlich die Judit im gleichnamigen Buch. Ein Hinweis auf die Virulenz der Weisheit als weiblichem Gottesbild findet sich in Philos Schrift "De fuga et inventione" 51ff (zu Gen 25,20), wo er in einer sehr akrobatischen Interpretation einerseits die Natur der Weisheit als männlich beschreibt und ihr andererseits wegen ihrer Weiblichkeit einen untergeordneten Rang unter dem Schöpfer des Alls zuweist. Die komplizierten Verdrehungen sind als Indiz zu werten, dass Philo von jüdischen Gruppen wusste, denen die Weiblichkeit der Sophia sehr wichtig war und die die Weisheit gerade nicht als eine dem männlichen Gott untergeordnete Hypostase oder ein sekundäres Prinzip verstanden (vgl. Georgi 1988, 249-251).

beschriebenen lebensschaffenden und -schützenden Funktionen als Gattin und Mutter liessen sie zur Herrin über das Mysterium des Lebens werden. Isis wurde Herrschaft über die kosmischen und irdischen Mächte und das Schicksal zugesprochen, da sie der griechischen Göttin des zwingenden Schicksals, der Heimarmene, nicht unterworfen war. Die hellenistischen Isis-Aretalogien preisen die Göttin als die, die den Völkern Sprachen, Alphabete und die Wissenschaften schenkt. Sie ist die Patronin der Seefahrt und des Handels, sie verleiht den Königen Herrschaft und dem Recht Geltung, sie verhilft den Bittenden zu Wohlstand und Kindersegen. Isis wurde quer durch fast alle Bevölkerungsgruppen (mit Ausnahme des Militärs) von Männern und Frauen verehrt, doch hat ihr Kult nachweislich eine besondere Anziehungskraft auf Frauen ausgeübt und wahrscheinlich die gesellschaftliche Position von Frauen positiv beeinflusst. Von Isis heisst es in Aretalogien¹⁴:

*Du hast die Macht der Frauen der Macht der Männer
gleichgemacht.*

oder

*Ich bin es, die bei den Frauen Göttin genannt wird...
Ich habe Frau und Mann zusammengeführt...
Ich habe die Eheverträge erfunden.*

Ähnlichkeiten von Attributen der Isis und der Sophia im Buch der Weisheit lassen sich listenweise aufführen. Doch sind reine Motivvergleiche insofern von geringem Wert, als ein Teil der Epitheta auch in Hymnen an andere Gottheiten (z.B. Zeus) zu finden ist, eine spezifische Verbindung zum Isiskult somit eigentlich nicht nachgewiesen ist. Kloppenborg (1982) versucht daher, die hinter den Epitheta erkennbaren theologischen Gesamtkonzeptionen zu erfassen und diese Theologie mit der Sophia-Theologie in Beziehung zu setzen. Er unterscheidet drei Typen der Isisverehrung im 1. Jh.v.Chr.: die Isisverehrung der einfachen Leute, die der ptolemäisch-römischen Königstheologie und die der GriechInnen, wie sie uns in den Aretalogien, bei Plutarch oder Diodor von Sizilien begegnet. Während der erste Typ kaum Einfluss auf das alexandrinische Judentum hatte, setzen sich die VerfasserInnen des Buches der Weisheit sehr bewusst

¹⁴ Erstes Zitat aus einem Papyrus des ägyptischen Oxyrhynchus (zit. nach Grenfell/Hunt 1915, No. 1380 Col.X Z.214f), 2.Jh. n.Chr. Die übrigen Zitate stammen aus der bekannten Isis-Aretalogie von Kyme an der kleinasiatischen Küste (zit. nach Bergmann 1968, 301-303 Z.10.17.30).

mit der Königstheologie, vor allem aber der stark missionarischen Isisverehrung der GriechInnen auseinander.

Die im Mittelteil des Buches ausführlich beschriebene Beziehung Salomos und der Weisheit bekommt auf dem Hintergrund der Isis-Königstheologie eine besondere mythologische Dimension. So wie Salomo durch die Weisheit zu Unsterblichkeit gelangt, gelangen durch Isis Osiris und Horus zur Unsterblichkeit. So wie die Sophia zugleich "Göttin" und (ersehnte) Gemahlin des Königs ist, ist Isis Göttin und Königsgemahlin, Ratgeberin und GarantIn des Herrscherhauses. Sie beendet Unrecht, Tyrannei und Kriege.

Isis wird in vielen Weiheinschriften als (All-)Retterin gepriesen, da sie Macht über das Schicksal und alle Gewalten des Kosmos hat. Sie ist die Patronin der Bauern, Seeleute, Gefangenen, Rechtsuchenden, der Ehepaare und Mütter, aber auch der Wissenschaftler. Ihr wird zugetraut, dass sie aus Seenot, Gefangenschaft und anderen Desastern retten kann und ihren VerehrerInnen zu Wohlstand, Wissen in allen Bereichen, Berufserfolg und Lebenslänge verhilft. Sie ist zuständig für Recht und Sitte, gibt Gesetze und sorgt für deren Einhaltung, damit alle Menschen als Gleiche und in Frieden leben. Desgleichen wird vor allem in Weish 10, aber auch in zahlreichen anderen Passagen die rettende Macht der Sophia beschrieben, die ein Schiff zu lenken weiss (10,4 und 14,1-6), zu den Gefangenen in den Kerker kommt (10,14), die dem Gerechten Reichtum verschafft (3,3-6) usw.¹⁵.

Die Aussagen über die Sophia im Buch der Weisheit sind in höchstem Mass von Isis-Mythologumena durchdrungen, ja sie benutzen die Sprache der Isis-Mission offenbar ganz bewusst zitierend und anspielend, um ihr Bild von der Sophia zu zeichnen. Die Sophia ist die jüdische Antwort auf die Herausforderung der Isis- und Mysterienfrömmigkeit im Ägypten vor der Zeitenwende. Beachtlich an dieser Antwort ist, dass sie nicht in negativer Abgrenzung besteht, sondern in konstruktiver Integration. Das Buch der Weisheit richtet sich an JüdInnen, vielleicht auch SympathisantInnen des Judentums, die in Alexandria unmittelbar mit der Isisverehrung in Kontakt kamen, für die der Isiskult möglicherweise zu einer ganz realen religiösen Alternative werden konnte. Statt die Isisreligion zu dämonisieren, unternimmt die Schrift den Versuch, der Isis eine

¹⁵ Zwar knüpfen alle diese Aussagen an ältere biblische Traditionen an, doch ist das Image der personifizierten Weisheit als Retterin eindeutig neu, da rettendes Handeln in Israels Glauben sonst Gott vorbehalten war (Dtn 26,5-9; Jos 24,2-13; Ps 78.105f.136; Sir 44-50 u.i.).

gleichwertige Gestalt gegenüberzustellen. In diesem Versuch spiegelt sich zum einen die Bereitschaft des Judentums in Alexandria, sich auf griechische Kultur, Bildung und Religiosität - bei aller Skepsis gegenüber der hellenistischen Umwelt - einzulassen und an ihr zu orientieren. Zum anderen gewinnt in diesem theologischen Entwurf ein Stück Frauengeschichte Konturen. Sowohl die Ägypterinnen als auch griechische Frauen in Ägypten besaßen beachtliche rechtliche und ökonomische Freiheiten. In den Philosophenschulen wurde über die traditionellen Frauenrollen diskutiert¹⁶. Die hellenistische Emanzipation des Individuums hatte zudem zur Folge, dass die Ausübung von Religion teilweise in die Zuständigkeit privater Kultgenossenschaften übergang und individuell wählbar wurde.

An den in Alexandria lebenden Juden und Jüdinnen gingen diese Veränderungen nicht spurlos vorüber. Auch jüdische Frauen (zumindest der Oberschicht) dürften mit zunehmendem Selbstbewusstsein Ansprüche formuliert haben, sich aktiv an der Gestaltung des religiösen Lebens zu beteiligen und "moderne" Zugänge zum Glauben zu formulieren, die zeitgerechte und ansprechende Gottesbilder anzubieten vermochten¹⁷.

D. Feministisch-theologische Auswertung

1. Die Funktion der Personifikation der Sophia im Buch der Weisheit

Die Sophia im Buch der Weisheit vereinigt als Personifikation weniger die verschiedenen Lehren der jüdischen Tradition (wie in Prov 1-9)¹⁸ als vielmehr die gesamte jüdische mit der griechisch-hellenistischen Weisheitstradition. Sie vermittelt so zwischen der stark

¹⁶ Vgl. zur Frauengeschichte des Hellenismus Pomeroy 1984.

¹⁷ Während die positiven Hinweise auf solche Entwicklungen spärlich sind, bestätigen viele frühjüdische Schriften in der androzentrischen Negativfolie, wie sehr jüdische Männer durch Frauen verunsichert wurden. Vehement versuchte man, biblische Frauengeschichten zu erotisieren und die Frauengestalten zu dämonisieren, um der Stärke, dem Wissen und den Ansprüchen jüdischer Frauen mit androzentrischen Projektionen von Frauenbildern entgegenzutreten (vgl. Küchler 1986).

¹⁸ Vgl. Camp 1985, 209-225, Schroer 1991a, 163-169.

ethisch ausgerichteten und an der gerechten Ordnung interessierten biblischen Weisheitslehre und der intellektuellen Weisheitskonzeption der griechischen Antike, die ihrerseits wieder mit der philosophisch-ethischen Suche nach dem höchsten Guten und der grössten Glückseligkeit einherging. Was den HellenistInnen Philo-sophia, das Bemühen um Weisheit ist, gibt es, so lautet die Botschaft der Schrift, auch in der jüdischen Tradition. Das Streben nach Wissen und Bildung wird als tragfähige Gemeinsamkeit der beiden Kulturkreise angesehen, als Grundlage eines interkulturellen Dialogs. Die religiöse und nationale Identität der gebildeten jüdischen Kreise in Alexandria erweist sich auch in Zeiten der Krise als stark genug, um dialogfähig auf die Herausforderungen der hellenistischen Welt zu reagieren¹⁹.

Nationalismus und Eigenständigkeit Israels verbinden sich in der Sophia mit Universalismus und einer theologisch durchdachten Inkulturation. Dieser Dialog ist nicht unkritisch. Weisheit, wie JüdInnen sie verstehen, ist keine Privatsache und wird nicht in Mysterien wenigen Eingeweihten vorbehalten²⁰. Sie ist die einzige Garantie für den Bestand jeglicher Herrschaft, denn für eine gerechte Herrschaft ist Bildung unabdingbar. Auf dem Hintergrund der sich ausbreitenden Pax Romana ist die Sophia ein herrschaftskritisches, gegen Willkür und Tyrannei gerichtetes Symbol.

Sie erscheint im Bild der weisen, allwissenden, gerechten und rettenden Frau, deren Autonomie zugleich transparent ist auf Israels Gott und die Göttin Isis. Isis selbst war als ursprünglich ägyptische Göttin in der hellenistisch-römischen Welt ein religiöses Symbol von ungemein einheitsstiftendem Charakter. Indem die Gestalt der Sophia die Isismythologie und -theologie in sich aufnimmt, versucht das ägyptische Judentum seine eigenen Integrationskräfte mit einem weiblich-göttlichen Symbol zu potenzieren.

Die einheitsstiftende Bedeutung der personifizierten Sophia manifestiert sich zudem in der theologischen Struktur des Buches. Der erste Teil beginnt mit dem programmatischen Appell "Liebt

¹⁹ Diese Reaktion hatte im ägyptischen Diaspora-Judentum gewissermassen Tradition. Schon die Gemeinde von Elephantine ging mit ihrer JHWH-Verehrung sehr eigene Wege, die ebenfalls von Offenheit gegenüber religiösen Einflüssen des Umfelds, z.B. in der Frage einer Paredros JHWHs, geprägt waren.

²⁰ Dass es kontroverse Ansichten innerhalb des Judentums in diesen Fragen gab, beweist die Septuaginta-Übersetzung von Hi 28 und Prov 8, die die Offenheit der älteren biblischen Weisheitsgestalt entschieden zurücknimmt und die Sophia zu einer nur wenigen Auserwählten zugänglichen Grösse macht (vgl. Küchler 1992, 117-142).

Gerechtigkeit, ihr, die ihr die Erde richtet". Die Absicht des ersten Buchteils ist aufzuweisen, dass die Gerechten entgegen dem Anschein auf dem besseren und lohnenderen Weg sind, ja dass Gottes Ordnungen sich letztlich durchsetzen werden. Der realen Welt mit ihren ungerechten Ordnungen und dem Streben nach Reichtum wird eine gerechte Welt gegenübergestellt, eine Gegenwelt, deren Symbolik den neutestamentlichen Vorstellungen von einem "Reich Gottes" recht ähnlich ist (vgl. 10,10.14). Diese Gegenwelt ist zugleich existent, weil man nach ihren Ordnungen leben kann, und utopisch, weil volle Gerechtigkeit erst in einer "Dann"-Zeit durch Gott hergestellt wird. Die Weisheit aber ist die für alle zugängliche Lehrerin der Gerechtigkeit. Gerechtigkeit und Weisheit sind wie die Aussen- und Innenseite eines gottgefälligen Lebens. Ohne Weisheit kann es kein gerechtes "Reich Gottes" geben.

2. Die Sophia - Symbol der Einheit von Vielfalt und Lehrerin der Gerechtigkeit

Die Sophia im Buch der Weisheit ist das Symbol eines interreligiösen und interkulturellen Dialogs in einer multikulturellen Gesellschaft des 1. Jhs. v. Chr. Diese versucht, den bestehenden Pluralismus von Religionen und Kulturen positiv aufzunehmen, indem sie ihre eigene Tradition neu interpretiert, sich fremden Einflüssen bereitwillig öffnet und von diesen inspirieren lässt. Die "kontextuelle Theologie" der Schrift scheut sich nicht, vom Gott Israels in einer neuen Sprache und in göttinnenähnlichen Bildern zu sprechen. Dieser Umformungsprozess führt dennoch nicht zur Preisgabe von bewährter Tradition, zur Nivellierung der Eigenständigkeit jüdischen Glaubens oder zu esoterischer Beliebigkeit. Die gemeinsame Geschichte stiftet Identität "zu jeder Zeit und an jedem Ort" (vgl. 19,22). Der unaufgebbare Massstab in allen Veränderungen ist die Gerechtigkeit Gottes. Nicht umsonst setzt sich das Buch der Weisheit intensiv mit Götzendienst und gotteslästerlicher Anbetung von Herrschern auseinander (Weish 11-19).

Den Weg zu einem gerechten, jüdischen Leben inmitten einer pluralistischen Welt weist die Sophia. Dass man damals dem Wissen, der Bildung und dem Bewusstsein verändernde Kraft zutraute, ist

gerade heute sehr bedenkenswert. Beim Versuch, am Ende des zwanzigsten Jahrhunderts an einer gerechten Weltordnung zu arbeiten, die den "neuen" Weltordnungen heutiger Herrschaftssysteme Widerstand zu leisten vermag, wird Erfahrung und Wissen, besonders Frauenweisheit, eine ganz eminente Rolle spielen. Weisheit kann Frauen retten, sie könnte eine Anführerin des Exodus aus den komplexen Verstrickungen patriarchaler Herrschaft sein. Als integratives religiöses Symbol ist die Sophia geeignet, Verbundenheit zwischen Religionen zu schaffen, als kosmopolitisches Symbol kann sie dazu beitragen, Nationalismus durch weltoffene, nationale Identität zu bekämpfen.

Die Sophia bietet als authentisch biblisches Gottesbild beachtliche Möglichkeiten, die Verfestigungen und Ontologisierungen androzentrischer Gottesrede aus einer jüdischen Tradition heraus aufzubrechen²¹.

Ihre Attribute sind Gottes Attribute, wenn sie spricht, spricht Gott, was sie verkündet und tut, ist Gottes Wille. Sie ist die "ganz Andere", aber sie gibt sich zu erkennen. Die VerfasserInnen der Schrift wagten es, die Sophia im Horizont der Göttin Isis zu denken, die Rettung verspricht, weil sie über den Mächten des Schicksals steht. Die Sophia im Buch der Weisheit ist Israels Gott im Bild der Frau und der Göttin.

LITERATUR

- Bergmann, J., *Ich bin Isis. Studien zum memphitischen Hintergrund der griechischen Isisaretalogien*, Uppsala 1968.
- Camp, C. V., *Wisdom and the Feminine in the Book of Proverbs*, Sheffield 1985.
- Engel, H., "Was Weisheit ist und wie sie entstand, will ich verkünden": Hentschel, G. / Zenger, E. (Hg.), *Lehrerin der Gerechtigkeit*, Leipzig 1991 (EThS 19) 67-102.
- Georgi, D., *Weisheit Salomos*, Gütersloh 1980, (Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit III/4).

²¹ Die frühchristlichen Gruppen dürften von der alexandrinisch-jüdischen Weisheitstheologie zumindest indirekt beeinflusst worden sein. Sie verschieben allerdings die integrative Funktion der Sophia stärker in den Bereich der innerjüdischen religiösen Praxis, sodass die Weisheit als Gastgeberin der Marginalisierten erfahren wird (vgl. Schroer 1991b).

- Georgi, D., Frau Weisheit oder Das Recht auf Freiheit als schöpferische Kraft: Siegele-Wenschkewitz, L. (Hg.), *Verdrängte Vergangenheit, die uns bedrängt. Feministische Theologie in der Verantwortung für die Geschichte*, München 1988, 243-276.
- Grenfell, B.P. / Hunt, A.S., *The Oxyrhynchus Papyri Part XI*, London 1915.
- Kloppenborg, J. S., Isis and Sophia in the Book of Wisdom: HThR 75 (1982) 57-84.
- Kraemer, R.S., Monastic Jewish Women in Greco-Roman Egypt: Philo Judaeus on the Therapeutrides: Signs. Journal of Women in Culture and Society 14 (1989) 342-370.
- Küchler, M., Schweigen, Schmuck und Schleier. Drei neutestamentliche Vorschriften zur Verdrängung der Frauen auf dem Hintergrund einer frauenfeindlichen Exegese des Alten Testaments im antiken Judentum, Fribourg 1986 (NTOA 1).
- Küchler, M., Gott und seine Weisheit in der Septuaginta (Ijob 28; Spr 8): Klauck, H.-J. (Hg.), *Monotheismus und Christologie. Zur Gottesfrage im hellenistischen Judentum und im Urchristentum*, Fribourg i.Br. 1992 (QD 138), 117-142.
- Larcher, C., *Le Livre de la Sagesse ou la Sagesse de Salomon*, 3 Vol., Paris 1983-1985.
- Mack, B.L., Logos und Sophia. Untersuchungen zur Weisheitstheologie im hellenistischen Judentum, Göttingen 1973.
- Mayer, G., *Die jüdische Frau in der hellenistisch-römischen Antike*, Stuttgart u.a. 1987.
- Pomeroy, S. B., *Frauenleben im klassischen Altertum*, Stuttgart 1985.
- Reese, J. M., Hellenistic Influence on the Book of Wisdom and Its Consequences, Rom 1970 (AnBib 41).
- Schroer, S., Weise Frauen und Ratgeberinnen in Israel. Literarische und historische Vorbilder der personifizierten Chokmah: BN 51 (1990) 41-60.
- Schroer, S., Die göttliche Weisheit und der nachexilische Monotheismus: Wacker, M.-Th. / Zenger E. (Hg.), *Der eine Gott und die Göttin. Gottesvorstellungen des biblischen Israel im Horizont feministischer Theologie*, 1991a (QD 135).
- Schroer, S., Jesus Sophia. Erträge der feministischen Forschung zu einer frühchristlichen Deutung der Praxis und des Schicksals Jesu von Nazareth: Strahm, D. / Strobel, R. (Hg.), *Vom Verlangen nach Heilwerden. Christologie in feministisch-theologischer Sicht*, Fribourg / Luzern 1991b, 112-128.
- Winston, D., *The Wisdom of Solomon*, Garden City 1979 (AncB.A 43).

**DER MONARCHISCHE MONOTHEISMUS
UND DIE KONSTELLATION ZWEIER GÖTTER IM
FRÜHJUDENTUM:
EIN NEUER VERSUCH ÜBER MENSCHENSOHN,
SOPHIA UND CHRISTOLOGIE**

BERNHARD LANG, *Paderborn*

Wie Silvia Schroer zeigt, konnte das Judentum der hellenistisch-römischen Zeit eine Theologie entwerfen, die sich einer transzendenten weiblichen Gestalt bedient. Diese orientiert sich an der alten "Frau Weisheit" des biblischen Sprüchebuches ebenso wie an der hellenistischen Göttin Isis. Die Frage ist natürlich, wie sich diese Gestalt zum einen Gott des Monotheismus verhält. In der Forschung kreuzt sich diese Frage mit einer zweiten. Allgemein ist anerkannt, daß ein Weg von Sophia zu Christus führt; unklar ist freilich, wie dieser Weg genau aussieht. Im Folgenden soll der Versuch gemacht werden, einige Elemente dieses Weges genauer zu erfassen, als dies bisher in der Forschung geschehen ist. Dabei greifen wir auf zwei Thesen zurück, die uns plausibel erscheinen und die wir mit den Stichworten "monarchischer Monotheismus" und "Konstellation zweier Götter" bezeichnen.

In der Spätzeit des Alten Testaments sind zumindest zwei verschiedene Formen des Monotheismus zu unterscheiden: ein absoluter/exklusiver Monotheismus, der die Existenz aller anderen Götter leugnet (Jes 43,10; 45,14.21f; Dtn 4,35); ein monarchischer/inklusive Monotheismus, der Jahwe an die Spitze eines ihm untergeordneten Pantheons setzt (Ps82; 95,3; 96,4f). Versuchsweise lassen sie sich dem radikalen Diasporajudentum

(absoluter Monotheismus) und dem liberaleren palästinischen Judentum (monarchischer Monotheismus) zuordnen. Die Vertreter beider Spielarten des Monotheismus haben den Kult heidnischer Götter konsequent abgelehnt, ein Umstand, der den Juden den Vorwurf des Atheismus eintrug¹. Hellenistische Juden wie Josephus haben jedoch ausdrücklich auf Toleranz anderen Göttern gegenüber bestanden, was natürlich eine Erfordernis der Diasporaexistenz war: "Unser Gesetzgeber hat uns ausdrücklich verboten, die von anderen anerkannten Götter zu verspotten oder zu lästern"². Entsprechende Äußerungen finden sich auch bei Philo³.

Der alte Polytheismus Israels hat auch in streng monotheistischen Texten noch mancherlei Spuren hinterlassen. Gelegentlich fließen die verschiedenen Götter des Polytheismus einfach zusammen und sind nur noch dem scharfen Auge des Religionshistorikers erkennbar; ein Beispiel bietet Prov 1-9, wo Jahwe abwechselnd in der Rolle des Schöpfergottes Elohim (Prov 3,19; 8,22ff) und des Ortsgottes (6,16-19) begegnet⁴. Doch gibt es auch Anzeichen dafür, daß die Beziehung verschiedener Rollen auf eine Gottheit nicht vollzogen wurde. Das bekannteste Beispiel, Dtn 32,8f LXX, zeigt ein Nebeneinander von El Elyon und Jahwe, wobei El Elyon letzterem übergeordnet ist: Jahwe ist ein Sohn El Elyons. Wenn Prov 30,4 nach dem Namen des Schöpfers und seines Sohnes fragt, dann kann die Antwort nur lauten: El ist Schöpfer, Jahwe dessen Sohn⁵. Zur Konstellation zweier Götter gibt es Parallelen: in Ägypten Osiris und Horus, in Ugarit El und Baal, jeweils Vater und Sohn. Die Namen ändern sich, die Konstellation bleibt; selbst den Übergang zum Monotheismus vermag sie zu überdauern. Oder anders gesagt: der Monotheismus bedient sich einer alten Konstellation; er braucht keine neue zu schaffen⁶.

Dieses Nebeneinander *zweier* Götter spiegelt sich in drei spätsraelitischen bzw. frühjüdischen Zusammenhängen: in der Apokalyptik, in der Weisheit und in der Christologie, so daß wir von

¹ Josephus, Contra Apionem II, 148.

² Josephus, Contra Apionem II, 237, nach Ex 22,27 LXX - "über Götter sollst du nicht übel reden".

³ Philo, De vita Mosis II, 205, und De specialibus legibus I, 53.

⁴ Zum Begriff des Ortsgottes vgl. Lang 1983.

⁵ Vgl. dazu auch Burkett 1991.

⁶ Zum Begriff der Konstellation vgl. Assmann 1984, 135 u.i.

einem apokalyptischen, einem sapientialen und christologischen Duotheismus sprechen können.

a) Locus classicus der Apokalyptik ist Dan 7, wo wir einen alten Gott ergrauten Hauptes sehen, der die göttliche Herrschaft oder zumindest einen besonderen Auftrag an einen jungen Gott übergibt⁷. Der junge Gott wird als Menschensohn bezeichnet. Die Szene erinnert an das konstellative Nebeneinander der vor allem aus Ugarit bekannten, aber auch in einer althebräischen Inschrift⁸ belegten Götter El und Baal; auf Baal verweisen auch die aus dem Meere aufsteigenden Ungeheuer, denn Baal bezwingt Yam, das Meer. Im Kontext der danielischen Vision ist die alte mythische Konstellation El/Baal bzw. El Elyon/Jahwe umgedeutet oder, genauer gesagt: sie wird mit neuen Namen versehen. In der Vision Daniels stellt der alte Gott zweifellos Jahwe selbst dar. Der junge, vitale Gott greift zugunsten des Volkes Israel ein; seine Herrschaft wird (vorübergehend?) auf die übrigen Völker ausgeweitet. Eine interessante Parallele aus Ägypten findet sich in der Wenamun-Erzählung, wo der Sonnengott Amun-Re im Hintergrund bleiben kann, während Baal-Seth als Gewittergott herrscht und sogar von Amun-Re beauftragt wird⁹, so daß eine Parallele zur Herrschaftsübergabe Dan 7, 14 vorliegt. Der vitale Gott hat neben der Bezeichnung als Menschensohn = menschengestaltiger Gott (vgl. Ez 1,26) auch einen Eigennamen: es handelt sich um den Engel Michael (Dan 12,1), der die Züge eines Schutzgottes und eines kriegerischen Gottes trägt. Ist dies erkannt, so wird noch einmal die Beziehung zwischen Danielbuch und Dtn 32 LXX deutlich: beide Texte kennen Völkerengel. In seiner danielischen Form dient der Engelglaube dazu, ein gewisses Maß alter, polytheistischer Mythologie im Monotheismus aufzuheben, d.h. zu bewahren und gleichzeitig zu überwinden. So läßt sich Dan 7 durch die Umbenennung einer alten Götterkonstellation erklären: El/Baal (Ugarit), El Elyon/Jahwe (Dtn 32 LXX), Jahwe/Menschensohn = Michael (Dan 7); vgl. noch Gott/Iaoel¹⁰.

⁷ Vgl. die grundlegenden Arbeiten von Emerton 1958; Day 1985, 151-177.

⁸ Vgl. den Hinweis von Meshel im Anchor Bible Dictionary IV, New York 1992, 107 (Fundort Kuntillet Agrud).

⁹ Geschichte des Wenamun II,19; vgl. Keel / Uehlinger 1992, 129f.

¹⁰ Abraham-Apokalypse 17,13; vgl. Capes 1992, 170-173.

b) In den Weisheitsbüchern tritt die schwer zu deutende Gestalt der "Frau Weisheit" auf; auch sie läßt sich am ehesten als Göttin verstehen, die ihren festen Platz in einer zwei Größen umfassenden Konstellation hat. Besonders in Prov 8 und in Weish ist der göttliche Charakter der Sophia deutlich, im ersten Fall trägt sie die Züge einer Schreibergöttin (vgl. die sumerische Nisaba, die ägyptische Seschat), im letzteren der hellenistischen Isis¹¹. Prov 8,2-30 gilt sie als Tochter Jahwes (wohl ursprünglich: Els). Besonders deutlich ist die Konstellation von ferner und naher Gottheit in Sir 24,8: der ferne Schöpfer schickt die Sophia, die unter den Menschen (in Israel) wohnen soll. - Die Frage, warum auch eine weibliche Gestalt in die Konstellation der zwei Götter eintreten und dort die Position der nahen Gottheit einnehmen kann, hat mehrere Gründe. Eine Göttin vermag die mütterliche Nähe besser als ein Gott zu verkörpern. Sucht man nach einem entsprechenden Muster aus der menschlichen Gesellschaft, so läßt sich auf Ester verweisen, die zwischen ihrem Volk und der geradezu transzendenten Macht des Perserkönigs vermittelt; vgl. auch die traditionelle Vermittlungsrolle von Frauen an Fürstenhöfen, die Julian Pitt-Rivers¹² für die traditionelle mediterrane Welt untersucht hat.

c) Die neutestamentliche Überlieferung steht in der Tradition des alttestamentlichen Monotheismus, auf den wiederholt Bezug genommen wird (z.B. Mk 12,29 = Dtn 6,4 und Mk 12,32 = Dtn 4,35/Jes 45,21). Für Christen ist der monarchische Monotheismus besonders naheliegend, ermöglichte er doch nicht nur die Bezeichnung Christi als Gottes (so wohl zu lesen Röm 9,5; Gal 2,20¹³), sondern entsprach der in der Antike weit verbreiteten philosophischen Auffassung, es gebe einen einzigen Gott und Vater aller, an dessen Macht viele Götter teilhaben; wenn Maximus von Tyrus ca. 182/92 n.Chr. diese Überzeugung als die allgemeine bezeichnet, schließt er offenbar die Christen mit ein¹⁴. Die Entstehung der Christologie, die Jesus Christus als göttliches Wesen auffaßt, ist nur im Rahmen eines in neutestamentlicher Zeit lebendigen monarchischen Monotheismus verständlich¹⁵. In diesem konnte Jesus seinen Platz in der

¹¹ Lang 1986.

¹² Pitt-Rivers 1977, 126-171.

¹³ Vgl. die Diskussion bei Taylor 1961/62; Boobyer 1967/68.

¹⁴ Maximus von Tyrus, Oratio 11,5; vgl. die Übersetzung bei Hamman 1980, 1235.

¹⁵ Barker 1992; vgl. Segal 1977 und Scroggs 1993.

Konstellation Jahwe/Menschensohn finden und auch als "persönlicher Gott" aufgefaßt werden, vgl. Joh 20,28: "mein Herr und mein Gott"¹⁶. Besonders deutlich ist der Rückgriff auf die alte duotheistische Konstellation in der Bezeichnung Jesu als "Sohn des Höchsten" und "Sohn Gottes" (Lk 1,32.35); vgl. dazu 4Q 246, wo eine aramäische Daniel-Paraphrase einen Israel rettenden Engel mit gerade diesen beiden Ausdrücken benennt¹⁷. Auch das Gleichnis vom abwesenden Herrn, der die Gutsverwaltung seinem Sohn überläßt, ordnet sich der danielischen Konstellation ohne weiteres zu (Mk 12,1-9). Im Johannesevangelium findet sich das Schema in einer philosophisch anmutenden Variante: Gott selbst ist unerkennbar (Joh 1,18; 6,46); schon in alttestamentlicher Zeit vertritt ihn Christus, der die gesamte göttliche Schöpfer- und Richtermacht besitzt¹⁸, so daß man an die Sophia von Weish 10f erinnert wird. Schließlich ist noch auf die hymnischen Fragmente wie Phil 2,6-11; Röm 1,3f; Kol 1,15-20 hinzuweisen, die Christus als Herrscher über den Kosmos auffassen, während sie Gott gleichsam in den Hintergrund drängen: der Schöpfergott bleibt im Hintergrund, während ein junger Gott die aktive Herrschaft ausübt¹⁹.

Eine umfassende Interpretation der duotheistischen Konstellation steht noch aus, doch liegt ein beachtenswerter Vorschlag von Robin Scroggs vor²⁰. Er versucht, eine Entsprechung oder Wahlverwandtschaft von politischer bzw. religiöser Erfahrung und Aufkommen einer jungen Gottesgestalt zu finden. Der Erfolg der Makkabäer wird auf die Intervention des jungen, vitalen Menschensohnes zurückgeführt (Dan 7). Die neue Welt, in der Christen zu leben glauben, gilt als Herrschaftsbereich nicht des Schöpfergottes, sondern des jungen Kosmokrators. Analog läßt sich die Weisheitsgöttin vielleicht als Echo des Aufstiegs oder zumindest des Selbstbewußtseins einer Schicht von Intellektuellen verstehen²¹.

¹⁶ Vorländer 1975.

¹⁷ Text des aramäischen Fragments in RB 99, (1992) 106/109 (E. Puech) und Bib. 74 (1993) 155f (J.A. Fitzmyer); zur Interpretation vgl. García Martínez 1992, 178.

¹⁸ Neyrey 1988.

¹⁹ Scroggs, wie Anm. 15!

²⁰ Scroggs, wie Anm. 15!

²¹ Vgl. Casey 1991, 88-90.

LITERATUR

- Assmann, J., *Ägypten: Theologie und Frömmigkeit einer frühen Hochkultur*, Stuttgart 1984.
- Barker, M., *The Great Angel: Israel's Second God*, London 1992.
- Boobyer, G.H., Jesus as "theos" in the New Testament, *BJRL* 50 (1967/68) 247-261.
- Burkett, D., The Son of Man in the Gospel of John, *JSNT.S* 56, Sheffield 1991, 51-75.
- Capes, D.B., Old Testament Yahweh Texts in Paul's Christology, *WUNT* II, 47, Tübingen 1992.
- Casey, P.M., *From Jewish Prophet to Gentile God*, Cambridge 1991.
- Day, J., *God's Conflict with the Dragon and the Sea*, Cambridge 1985.
- Emerton, J.A., The Origin of the Son of Man Imagery, *JThS* 9 (1958) 225-242.
- García Martínez, F., *Qumran and Apocalyptic*, Leiden 1992.
- Hamman, A., La prière chrétienne et la prière païenne, in: *Aufstieg und Niedergang der Alten Welt*, 2. Reihe, Bd. 23, Berlin 1980, 1190-1247.
- Keel, O. / Uehlinger, Ch., *Göttinnen, Götter und Gottessymbole*, Freiburg 1992 (QD 134).
- Lang, B., Persönlicher Gott und Ortsgott. Über Elementarformen der Frömmigkeit im alten Israel, in: M. Görg (Hg.), *Fontes atque Pontes. Festgabe Hellmut Brunner*, Wiesbaden 1983, 271-301.
- Lang, B., *Wisdom and the Book of Proverbs: A Hebrew Goddess Redefined*, New York 1986.
- Neyrey, J., *An Ideology of Revolt: John's Christology*, Philadelphia 1988.
- Pitt-Rivers, J., *The Fate of Shechem*, Cambridge 1977.
- Segal, A.F., *Two Powers in Heaven*, Leiden 1977.
- Scroggs, R., Christ the Cosmocrator and the Experience of the Believers, in: Malherbe, A.J. u.a. (Hg.), *The Future of Christology*, Minneapolis 1993, 160-175.
- Taylor, V., Does the New Testament Call Jesus God?, *ET* 73 (1961/62) 247-261.
- Vorländer, H., "Mein Herr und mein Gott", *KuD* 21 (1975) 120-146.

MONOTHEISMUS UND ANGELOLOGIE

KLAUS KOCH, *Hamburg*

Vorbemerkung. Die These, die ich im Folgenden zu belegen hoffe, lautet:

Die zunehmende Ausformulierung eines Monotheismus nötigt das hebräisch-aramäische Denken nachexilischer Zeit zu einem gleichlaufenden Ausbau eines angelologischen Systems. Zur Anerkennung und Verehrung des *einen* Gottes gehören notwendig viele Zwischenwesen, Engel und Dämonen.

Unter Angelologie verstehe ich die Lehre über ein hierarchisches System von heilwirkenden oder schadenstiftenden überirdischen Wesenheiten, welche als Ausstrahlung einer göttlichen Macht den Lauf von Natur und Geschichte metahistorisch steuern¹. Das Phänomen bereitet Exegeten allerdings seit langem Unbehagen. Westermanns Monografie zum Thema distanziert sich ausdrücklich von der "ganze(n) dramatische(n) Zwischenwelt von Engeln" im apokalyptischen Schrifttum, "weil dies zu einer Spekulation und zum Phantasieren über die Engel verleitet, vor der uns die Bibel selber warnt"². Ungeachtet solcher Vorbehalte, die einem modernen Gottesbild entspringen, soll ergründet werden, warum das späte Israelitentum einer solchen Vorstellungswelt zu seiner religiösen Vergewisserung bedurft hat.

In der Bibelwissenschaft besteht ein gewisser Konsens, daß innerhalb des Alten Testaments erst exilische Profeten wie Deuterojesaja

¹ Angelologie in diesem Sinne findet sich also (noch) nicht in älteren alttestamentlichen Texten, wo ein *יהוה מלאך* oder ein anonymes, ungegliedertes Heer des Himmels erwähnt werden.

² Westermann 1957, 114.

mit seinen hymnischen Prädikationen (z.B. 45,5) oder Ezechiel mit seinen zahlreichen Erweisworten: "Sie werden erkennen, daß ich Jahwä bin"³ einer monotheistischen Tendenz deutlich Ausdruck geben. Zugleich zeigen sich bei beiden Schriftstellern Ansätze zu einer angelologischen Metahistorie. Überirdische Wesen und Stimmen tauchen in diesen Büchern bereits bei der profetischen Berufung auf (Jes 40,3-6; Ez 1). Die erstmalige Beauftragung wird also nicht mehr wie bei den profetischen Vorgängern von einem Anruf Gottes selbst angeleitet. Doch führen andere Götter bei Deuterocesaja noch ein, wenngleich sehr beschränktes, eigenes Dasein (Jes 41,21-29; 46,1 vgl. Ez 28,12-16; 30,13).

Erst mit der Perserzeit werden Stimmen laut, welche eine weltweite Universalität Jahwäs in einer Weise veranschaulichen, daß der Begriff Monotheismus sich schon eher nahelegt. Das zeichnet sich zuerst bei Protosacharja ab, wird aber in nachexilischen Texten zunehmend entfaltet und führt dann in Schriften wie der in Qumran gefundenen Sabbatopferliturgie (4QShirOIshab) zu einem so ausgebauten System, daß der Schritt zur himmlischen Hierarchie des Dionysios Areopagita⁴ nicht mehr weit zu sein scheint. "In der reichen Angelologie des Spätjudentums liegt einer der Hauptunterschiede zwischen dieser Epoche und dem Alten Testament"⁵.

1. Der eine Engel Jahwäs und andere göttliche Boten, in den Nachtgesichten des Sacharja

In seinem ersten Nachtgesicht erschaut Sacharja einen Reiter auf rotem Pferd am (westlichen) Ende der Erde zwischen Myrtenbäumen über der Tiefe (des Urmeers) und vor ihm andere Reiter auf roten, hellroten und weißen Pferden⁶. Auf den Ausruf des Profeten hin: "Was (sollen) diese, meine Herr?" erfolgt ein differenziertes Antwortgeschehen 1,9-14:

³ Zimmerli 1969, 55*-60*.

⁴ TRE VIII, 772-780, Lit.

⁵ Bietenhard 1951, 101.

⁶ Zum Verständnis des Gesichts hat Gese 1973 (1974) wesentlich beigetragen, obgleich seine Textkorrekturen (im Anschluß an Elliger) mir überflüssig erscheinen.

Es sprach zu mir der Bote, der in (oder: mit) mir redete: "Ich will dir zeigen, was diese sollen."

Da hob an der Mann, der zwischen den Myrten stand und sprach: "Diese (sind es), welche Jahwä gesandt hat, die Erde zu durchstreifen!"

Sie antworteten dem Boten Jahwäs, der zwischen den Myrten stand, und sprachen: "Durchstreift haben wir die Erde, die ganze Erde ist seßhaft und ruhig."

Da hob an der Bote Jahwäs und sprach: "Jahwä Zebao! Wie lange noch willst du dich nicht erbarmen über Jerusalem und die Städte Judas, denen du zürnst nun schon 70 Jahre?"

Es antwortete Jahwä dem Boten, der in mir redete, gute Worte und tröstliche Worte.

Dann sprach zu mir der Bote, der in mir redete: "Künde: So hat Jahwä Zebao gesprochen ..."

Danach wird eine Wende des Geschicks für Stadt und Heiligtum angekündigt. Nimmt man den Wortlaut, wie er hebräisch dasteht und in sich verständlich ist, erschallen vier Arten von überirdischen Stimmen während der Schauung. Zur untersten Stufe gehören die anonymen reitenden Späher, die aufgrund der Pferdefarben wohl, wie Gese gezeigt hat, die damals bekannten drei Erdteile zu durchforschen haben und ihre Meldung am Himmelseingang erstatten, vermutlich jeden Abend. Zur höchsten Stufe hingegen gehört die Stimme Jahwäs selbst, die aber Sacharja nur mit ihrem positiven Klang wahrnimmt, nicht im Wortlaut versteht; das geschieht erst, nachdem sie ihm ein Engel verdolmetscht hat. Dazwischen stehen zwei Boten unterschiedlichen Ranges, einmal der יהוה מלאך als Mittler zwischen irdischer und himmlischer Sphäre und zum anderen ein מלאך הדבר בי, was wohl mit LXX und Vulgata zu übersetzen ist "Engel, der in mir redete". Auf jeden Fall ist der letzte der einzige, der sich direkt an den menschlichen Zuhörer wendet, also ein *angelus interpres*. Er taucht im Bildgeschehen nirgends auf. Dort steht der "Bote Jahwäs" als Reiter am Weltende im Mittelpunkt, der demnach einen höheren Rang als der Dolmetschengel einnimmt⁷.

⁷ Der in dieser Visionsschilderung zutage tretende Kompetenzwirrwarr hat begreiflicherweise gründliche Exegeten so gestört, daß sie durch Textkritik Abhilfe geschaffen und für einen Wortlaut gesorgt haben, in dem vier Pferderassen und nicht nur drei (analog zu Kapitel 6) eingeführt werden und nur ein einziger מלאך zwischen dem Profeten und seinem Gott übrigbleibt. Sogar in der offiziellen Biblia Hebraica Stuttgartensia hat das bedenkliche Spuren hinterlassen, wie sich aus dem Apparat zu den Versen 9.10.11.12 ergibt. Wer überliefertem Text vorsichtiger gegenüber ist, aber dennoch Sacharja gern mit älterer alttestamentlicher Überlieferung harmonisieren möchte, behauptet trotz der ständig wechselnden Bezeichnungen eine Identität beider Gestalten. Dafür lassen sich zwei Beobachtungen anführen. Einmal gibt V.10, der

Die übrigen Nachtgesichte zeigen alle einen ähnlichen Befund. Der eine Engel Jahwäs leitet Kap 3 die himmlische Verhandlung, befiehlt, nachdem Jahwä den Satan zurechtgewiesen hat, untergeordneten himmlischen Wesen, den "Stehenden" oder "Diensthabenden" (העמדים), den Hohenpriester zu reinigen, und kann danach diesen selbst, der sich im himmlischen Heiligtum befindet und ranghöher als ein Profet ist, im Ich Gottes ansprechen und für seinen Dienst an Israel befähigen.

An den Profeten hingegen wendet sich auch in anderen Nachtgesichten "der Bote, der in mir redete" 2,7; 4,4f; 5,5.10; 6,4f. Dabei kann gelegentlich der mit der Proklamationsformel "So hat Jahwä gesprochen" eingeführten Rede dieses מלאך ein vorgängiges Erkundungsgespräch des Profeten mit einer anderen überirdischen Person vorangehen 2,6.

Das Sacharjabuch setzt also deutlich eine Aufgabenverteilung im Engelsbereich voraus. Der profetische Wortempfang wird zum Ende eines langen Weges. Für Übermittlung von Profezeiungen an einen menschlichen Nabi gibt es einen Spezialboten, der angesichts visionärer Schauungen als Dolmetscher und Deuter auftritt. Von ihm abgehoben ist der מלאך יהוה als Grenzgänger zwischen himmlischem und irdischem Bereich, zugleich eine Art Wesir in der Versammlung der Himmelswesen. Hinzu kommen Geister, die sich dienstbar auf Erden bewegen (vgl. auch 2,3), aber nicht den Rang eines מלאך einnehmen. Für Sacharja ist also der Abstand des Menschen zu Gott, der

יהוה מלאך Auskunft über die Frage Sacharjas nach der Bedeutung der Schauung. Zum andern ist es eben dieser Engel, der V.12 die klagende Fürbitte für Jerusalem vorträgt, auf die dann Jahwä V.13 tröstlich antwortet. Also ist er mit dem Dolmetschen engel identisch. Dem läßt sich jedoch entgegensetzen, daß nicht schon die öffentliche Proklamation des Jahwäboten über den Rang der reitenden Kundschafter V.10, sondern erst die Meldung dieser Reiter V.11 die Frage des Profeten V.9 wirklich beantwortet. Weiter zeigt sich auch im Danielbuch, daß eine Interzession anderen Engeln zugeschrieben werden kann als die Übermittlung der eigentlichen Gottesbotschaft an einen Profeten. Anscheinend wird nunmehr מלאך יהוה verstanden als "Bote an Jahwä", nicht mehr als "Bote von Jahwä" an den unteren Bereich, falls der alte Sinn einer spezifischen Sendung noch festgehalten wird. Zudem kommt hinzu, daß in der Schauung der eine Bote Jahwäs am (westlichen?) Ende der Erde von dem in Jerusalem angesiedelten Sacharja und der in ihm redenden Stimme sehr weit entfernt gedacht wird. Insofern spricht vieles dafür, daß hier tatsächlich zwei Boten unterschieden werden und mit sehr abgestuften Tätigkeitsfeldern in der himmlischen Welt gerechnet wird. Vielleicht hat sogar מלאך seine engere Bedeutung eines Sendboten zu einem personalen Partner verloren und beginnt, zum Begriff für bestimmte Engelklassen zu werden, wie es dann im biblischen und jüdischen Aramäisch sich endgültig durchsetzt.

weiterhin mit Israel vornehmlich auf der sprachlichen Ebene verkehrt, erheblich größer geworden als noch bei Deuterocesaja und Ezechiel. Der oberste menschengestaltige Bote Jahwäs kann für einen Nabi nicht mehr zum Ansprechpartner werden. Es bedarf dafür eines weiteren, offenbar niedriger stehenden überirdischen Sendboten⁸.

Einige kurze Bemerkungen zum korrespondierenden Monotheismus bei Sacharja. Schon das erste Nachtgesicht rechnet mit einer so gleichmäßigen universalen Wirksamkeit des Jahwä Zebaoth wie kein früherer alttestamentlicher Text. Die reitenden Späher durchstreifen alle Teile der Erde. Das letzte Nachtgesicht läßt in entsprechender Weise vier Geistwinde nach den vier Himmelsrichtungen ausschwärmen, nachdem sie zuvor vor dem "Herrn der ganzen Erde" erschienen waren (6,5, vgl. 4,14). Ein altüberlieferter Gottestitel wird dabei aufgenommen, bei dem der Genetiv אֱלֹהֵי ein einzig das verheißene Land gemeint hatte Jos 3,11.13, nun aber offensichtlich den gesamten Erdkreis umfaßt. Da Jahwä für Sacharja überall auf Erden anwesend, bedingt das notwendig unterschiedliche Erscheinungsformen; denn so wie in Jerusalem ist er nirgends sonst offenbar. Andererseits rückt dieser Gott so weit von der Erde ab, daß auch der Profet ihn nicht mehr unmittelbar vernehmen kann, sondern einer Verdolmetschung bedarf. Die gedankliche Weiterführung monotheistischer Anstöße scheint also folgerichtig zum Postulat einer angelologischen Überwelt zu führen.

2. Himmlische Völkerfürsten, Michael und Gabriel im hebräischen Danielbuch

Das Danielbuch treibt den monotheistischen Anspruch israelitischer Religion auf die Spitze mit dem in den Legenden versuchten Aufweis, daß die Regierung von Weltreichen nur gelingt, solange babylonische, medische, persische Herrscher die einzigartige Überlegenheit des israelitischen Gottes eingestehen, wie immer sie dann auch ihre heidnischen Kulte weiter betreiben mögen. Es bedarf aber des Bekenntnisses, daß "Gebietet ist der Höchste über das Reich des Menschen"

⁸ Um dieser notwendig erscheinenden Auffächerung der überirdischen Welt willen nimmt vermutlich Sacharja den alten Titel צבאות יהוה, der zwischenzeitlich obsolet geworden war, wieder auf!

4,14.22.29; andernfalls verliert der Großkönig nicht nur sein Reich, sondern u.U. sein Leben (Kap 5).

Doch Gott wirkt nach dem hebräischen zweiten Teil des Buches nicht unmittelbar auf Entstehung und Ausbildung der Staaten ein. Vielmehr sind die Völker der Erde, von denen jeweils eines zum Herrenvolk bestimmt ist, himmlischen Fürsten (שרים) unterstellt, die - analog den 70 Völkerhirten aus der I Hen 89,59ff - eine zwielichtige Stellung zwischen Gut und Böse einnehmen (Dan 10,13-21). Einerseits hat Gott sie den Völkern vorgeordnet bzw. als Volksgeist eingestiftet, andererseits sind die ungerechten Taten ihrer menschlichen Repräsentanten auch ihre Untaten, was sie nach I Hen 90,22-25 mit ewigem Feuerpfuhl büßen müssen. So verwundert nicht, daß diese Völkerengel in den Höhen miteinander kämpfen und dies eine auslösende Antizipation irdischer Kriege und Unterdrückungsmaßnahmen in sich schließt. Dabei ist wohl an einen Ringkampf gedacht wie in Dan 10,13.20, denn von den שרים kommt keiner um, während die irdische Auswirkung durchaus Morden und Bluten einschließt. Der Höchste handhabt also in der gegenwärtigen Weltzeit sein Regiment auf Erden nur eingeschränkt, er hat Zuständigkeiten delegiert.

Diese Auffassung führt offensichtlich die Metahistorie des Sacharja in einer bestimmten Weise weiter. Statt reitender Geister, welche die Erdteile durchstreifen, um sie für Gott zu erkunden und festzustellen, wie es um Völker und Staaten bestellt ist, wachen nunmehr himmlische Potentaten über deren Geschick; und die Frage, ob das Leben auf Erden sich friedlich abspielt oder nicht, entscheidet sich auf einer oberen unsichtbaren Zwischenebene (vgl. Sach 2,1-4)⁹.

Im Reigen kämpfender Völkerfürsten gibt es einen, der einen eigenen Namen trägt, Michael, den שר Israel 10,21; 12,1. Er zählt zu den "ersten Fürsten" (השרים הראשונים 10,13), den Erzengeln, nimmt also einen höheren Rang ein als Völkerengel allgemein. 12,1 spricht von ihm als הגדול השר, was vermutlich nicht nur "der große (Engel-) Fürst" (so Luther und die Einheitsübersetzung) heißt, sondern "der größte Sar"¹⁰ und damit den Chef der Völkerwesen bezeichnet, der allerdings in dieser Weltzeit *primus inter pares* bleibt. Nach dieser Stelle wird Michael während der eschatologischen Kehre die Welt-herrschaft antreten, steht von da an dem irdischen Geschehen vor, wie

⁹ Dabei benutzen die Apokalyptiker sichtlich ältere Schriftstellen wie Dtn 4,19; 32,8; Ps 82, ebenso wie die mehrfachen früheren Verweise auf einen eigenen Begleitengel Israels; doch welch ausgedehntes System wird daraus gezimmert!

¹⁰ GK § 133g.

vordem menschliche Großkönige (עמל wie 11,2f usw.). Unter Michael bricht zunächst eine Unheilszeit unvorstellbaren Ausmaßes an, bei der aber Daniels Volksgenossen gerettet werden, sofern sie im himmlischen Buch verzeichnet sind¹¹, dann aber folgt die Wende zu Auferstehung und ewigem Leben.

Die gleiche himmlische Gestalt bietet wahrscheinlich in Kap 8 das Angriffsziel des letzten irdischen Frevelkönigs. Von dem "kleinen Horn" verlautet, daß es sich gegen das Heer des Himmels erhebt und aus dessen Mitgliedern sowie von den Sternen einige zu Boden wirft. Das Horn gelangt sogar bis zum "Fürsten des Heeres". Ihn vermag es zwar nicht zu überwältigen, wohl aber ihm das Tamidopfer zu entziehen und dessen "Stütze seines Heiligtums" (מכון מקדשו) zugrunde-zurichten. Nimmt man den Text wie er dasteht, sind Tamid und Tempel, natürlich zu Jerusalem, dem Heeresfürsten gewidmet gewesen. Wenn man nicht הצבא שר V.11 auf Gott selbst beziehen will, was angesichts des sonstigen Gebrauchs von שר im Danielbuch nicht einleuchten will, läßt sich hier nur an Michael denken, dem demnach nicht nur die Leitung des Himmelsheeres, sondern auch der irdische Kult Israels zugeordnet wird, was schon nahe an eine polytheistische Auffassung heranführt.

Der hohe Rang, der Michael eingeräumt wird, erinnert an die Stellung des יהוה מלאך Sach 1. Wie dieser widmet Michael seine besondere Fürsorge dem Erhalt und dem Wohl Israels, vgl. Sach 1,12; 3,3-7, und steht zugleich den überirdischen Wesen insgesamt vor. Mehr noch als im Sacharjabuch handelt Michael an der Welt jenseits der Sprachebene. Die fürbittende עֲדָמָה־Klage wird 8,13; 12,6 nicht von ihm, sondern von niederen überirdischen Wesen vorgetragen. Aufs Ganze gesehen, reicht Michaels Kompetenz jedoch ungleich weiter als die der Mittelpunktfigur im Nachtgesicht. Ihm wird die eschatologische Regierungsgewalt global zugeschrieben, er trägt bezeichnenderweise einen Eigennamen, der seine Besonderheit unterstreicht, wenngleich dessen Herkunft für uns im Dunkeln bleibt¹².

¹¹ Verweist das Passiv יִמָּלֵט indirekt auf Michael als erlösende Macht? Ist er es, der die nachfolgende Auferstehung von den Toten heraufführt und das Urteil über ihr ewiges Leben oder ihren ewigen דָּרָאון fällt (12,2)?

¹² Die Punktation denkt an eine Analogie zu mehrfach belegten menschlichen Namen "Wer ist wie El?" (HAL 545b). Da jedoch das Element מל in fast allen Engelnamen und vielen Dämonennamen der Spätzeit vorkommt, dürfte es nicht "Gott selbst", sondern ein untergeordnetes Wesen mit göttlichen Bezügen bedeuten. Dann aber wird die Übersetzung als Fragesatz unwahrscheinlich. Auch die mehrfach versuchte Ableitung von einem kanaänischen Gott Mikal (WM I 298f) mag nicht unbe-

Eine noch größere Rolle spielt in den hebräischen Danielvisionen eine andere überirdische Gestalt, die nur als *angelus interpres* mit dem Seher Daniel in Beziehung gesetzt wird und ebenfalls einen Eigennamen trägt, nämlich Gabriel. Während bei der Deutung für das erste Gesicht, das Daniel empfangen hat, noch einer der anonymen "Stehenden" (קִּאֲמִיָּא 7,16 vgl. 10) zuständig bleibt, taucht bei den folgenden Schauungen ein höherrangiger Dolmetsch auf. Vor den Augen Daniels erscheint die Gestalt eines Mannes (גִּבּוֹר 8,15), sie wird von einer anderen Stimme über dem Fluß als "Gabriel" angerufen und beauftragt, dem Menschen die Botschaft zu eröffnen. Wegen der Wucht der Stimme fällt dieser zu Boden, wird aber von Gabriel aufgerichtet und danach belehrt. Auch im nächsten Kapitel erscheint der "Mann Gabriel", fliegt herbei um die Zeit des Abendopfers und löst das Rätsel einer Schriftstelle, über das Daniel meditiert (9,21). Eingehender beschreibt Kap 10 die Erscheinung. Am Fluß taucht ein linnengekleideter Mann auf, sein Körper besteht aus Edelstein, sein Gesicht aus Blitz, seine Augen aus Feuerfackeln, seine Arme und Beine glänzen wie poliertes Erz. Die Stimme ergeht wie ein Getöse, so daß Daniel wieder zu Boden stürzt, bis eine überirdische Hand ihm aufhilft. Dann erklärt Gabriel, daß er schon vor drei Wochen zu Daniel abgesandt war, aber der persische Völkerfürst ihn unterwegs aufgehalten habe. (Der Gegner wollte offenkundig die Veröffentlichung eines göttlichen Wortes verhindern, dessen geschichtsauslösende Dynamik er für seine Untergebenen fürchtete.) Nochmals bricht Daniel zusammen, wird von jemand "wie die Gestalt eines Menschen" erneut auf die Beine gestellt. Nun kündigt Gabriel das Endgeschehen an, aber auch seine Pflicht zu baldiger Umkehr, da er noch mit dem griechischen Völkerfürst zu kämpfen habe. (Will auch dieser wieder die Veröffentlichung göttlicher Worte verhindern? Daß Gabriel zu Gunsten des äußeren Geschicks Israels kriegerisch streitet, erscheint angesichts der Aufgabe Michaels unwahrscheinlich.)

Nach diesen Kapiteln steht Gabriel an der Stelle, die bei Sacharja dem גִּבּוֹר הַדָּבָר zugeworfen war. Doch der Gabriel der Danielkapitel überragt diesen sichtlich an Eigenständigkeit, Ausstrahlungskraft, Bewegungsfähigkeit, entwirft zudem ein viel weiter gespanntes

dingt befriedigen. Mehr hat die Erklärung dieses Namens aus einer Wurzel יָכַל "übermächtig sein" (Hengel 1969, 345 Anm. 508) für sich. Er verkörpert dann die kriegerisch-siegreiche Kraft, vgl. Jos 5,14f, die für Israel und gegen den Satan (als Drachenkämpfer) auf den Plan tritt; vergleichbar dem iranischen "Erzengel" Sahrēwar (WM IV 368).

eschatologisches Panorama. Auch der weißgekleidete Mann über dem Fluß in der Schlußvision Dan 12,5ff wird kein anderer als Gabriel sein. Er gibt die Antwort auf die Klage zweier rangniederer, interzessorischer "Stehender" (עֹמְדִים) und beschwört feierlich die Befristung des Unheils auf dreieinhalb Zeiten.

Gabriel ist also im strikten Sinne das, was einst die eigentliche Aufgabe des einen יְהוָה מַלְאָךְ dargestellt hat, nämlich der göttliche Sendbote zu erwählten Menschen (vgl. Lk 1,19.26). Aber er gilt als eine zwar hohe, doch nicht mehr als die höchste Engelsgestalt. Insofern wird nicht nur der Abstand des Menschen zu Gott als weiter empfunden denn in früheren Epochen Israels, auch das den Menschen zugängliche göttliche Wort erfährt eine Relativierung im Blick auf seine Herkunft¹³, gelangt nicht aus Gottes Mund unmittelbar an den Menschen¹⁴.

Um die Konzeption der Erzengel als oberste Beauftragte einer universalen göttlichen Weltregierung mit einem weiteren Zug zu vervollständigen, verweise ich auf einen älteren Text, nämlich das astronomische Buch I Hen 72-82, was auf Grund der Qumranfunde in das 3. oder vielleicht 4. Jh. v.Chr. zu datieren ist. 72,1 erscheint der Engel *Uriel* als der überirdische Führer, der Henoch durch die himmlischen Weiten geleitet, aber nicht als Dolmetscher für den Menschen, überhaupt nicht selber redend. Uriel, wörtlich "(ein) Licht ist El", vermutlich eine Ausdeutung von Gen 1,3, ist Anführer aller astralen Phänomene und Oberbefehlshaber über das Heer des Himmels

¹³ Der Name "Mann Gottes" mag in Analogie zur alten Bezeichnung "Gottesmann" für einen Übermittler des Gotteswortes entstanden sein, vgl. Jdc 13,6. Zu alternativen Übersetzungen "Stärke Gottes" oder "Gott hat sich stark gezeigt" s. RAC 5,239f. Die Entstehung der Engelnamen bleibt "ein ungelöstes religionsgeschichtliches Problem", Bousset/Gressmann 1966, 327.

¹⁴ Mit Michael, Gabriel und den Völkerfürsten ist keineswegs schon alles genannt, was bei Daniel der überirdischen Welt zugehört. In den aramäischen Legenden, die sicher älter sind als die Visionen, aber von der hebräischen Redaktion einverleibt worden sind, wird mehrfach auf die Figur eines nothelfenden Rettungsengels für einzelne Fromme verwiesen. So erblickt Nebukadnezar einen נִבְרָא im feurigen Ofen bei den drei Israeliten "wie einen Gottessohn" 3,25; der im MT nicht enthaltene Einschub 3,49 nennt ihn "Engel des Herrn" (ebenso 14,34). Aus der Löwengrube errettet Gott, der "seinen Boten" gesandt hat, den Daniel 6,23. Darf man annehmen, daß der hebräische Ergänzter des Danielbuches unter dieser Engelsfigur Rafael verstanden hat, Henochs Reiseführer (I Hen 22,3; 32,6), der im Tobitbuch zum helfenden Begleiter des einzelnen Frommen wird? Das Achten auf die Nöte des einzelnen (I Hen 20) dürfte weder zu Michaels noch zu Gabriels Aufgabenbereich gehören.

In anderen Schriften der Zeit wird die Ebene unterhalb der Erzengel interessant. Biblische Gestalten wie Melchisedek, aber auch Keruben und Sarafen oder die Wirkgröße Chokma werden dem angelologischen System eingegliedert. Im aramäischen Sprachbereich fächert sich die Überwelt vielleicht etwas anders aus; jedenfalls treten hier Wirkgrößen wie *Jeqara*, *Qušta*, *Memra*, *Schekina* mit eigenen Rollen ausweislich der Targume hinzu.

82,7. Nach Kap.82 vollzieht unter seinem Kommando die Sonne ihren Lauf, ebenso die vier Toparchen für die vier Jahreszeiten, die zwölf Taxiarchen für die Monate und die 360 Chiliarchen für den einzelnen Tag. Nach Hen 20,2 gilt Uriel, für den oberen kosmischen Bereich zuständig, als der erste von sieben Erzengeln, Michael und Gabriel werden ihm nachgeordnet. - Ein paar Bemerkungen zum Zweck der Schrift und zur Frage, warum Uriel eingeführt wird. Das astronomische Buch will einerseits den 364-Tage-Sabbat-Kalender legitimieren, der dann in Qumran eine so große Rolle spielt. Zum andern will es die in persisch-hellenistischer Zeit rasant sich verbreitende Astralreligion abwehren. Nicht die Sterne regieren das Schicksal und die Vorgänge auf der Erde, sondern die Himmelskörper werden von je eigenen Engeln regiert, die dem einen großen Uriel unterstehen. Damit wird dem kosmologischen System der Zeit, dem damals eine gewisse Evidenz nicht abzuspochen war, ein monotheistischer Hintergrund gegeben, der mit der Freiheit Gottes zugleich die Freiheit des Menschen gegenüber einem astrologischen Fatalismus gewährleistet.

Zwischenergebnis: Eingangs war die Frage gestellt, ob die Durchsetzung des Monotheismus und die Ausgestaltung einer Angelologie in Zusammenhang stehen. Bedingt die eine Entwicklung die andere? Ein Zusammenhang erscheint nach dem kurzen Überblick, der hier möglich war, durchaus wahrscheinlich. Im späten Israelitentum sind maßgebliche Kreise von der schlechthinnigen Übermacht ihres Gottes überzeugt. Doch sie glauben nicht an eine ferne, graue, kahle, abstrakte Transzendenz, sondern an einen Grund aller Wirklichkeit, der den Menschen auf mannigfaltige Weisen begegnet, so mannigfaltig, daß sie sich im menschlichen Geist nur bedingt zu einer Einheit zusammenschließen lassen. (Zeichnet sich damit nicht ein Boden ab, der später im Anschluß an biblische Überlieferungen, wenngleich unter philosophischer Engführung, das christliche Trinitätsdogma möglich gemacht hat?)

Im Blick auf die gegenwärtige Forschungslage in den exegetischen Wissenschaften genügt es jedenfalls nicht, nur die allmähliche, aber zielsichere Durchsetzung des Monotheismus zu verfolgen. Es lohnt sich und ist unausweichlich, die Kehrseite dieses Prozesses zu bedenken, eben die Ausbildung einer Angelologie, wenngleich sie neuzeitlichem Geist weniger anziehend erscheinen mag als ein theoretisch konsequenter Monotheismus.

3. Die Entdeckung einer teuflischen Gegenmacht

Die Ausbildung einer Lehre von einer hierarchisch abgestuften, heilvoll wirkenden überirdischen Dienerschaft des einen göttlichen Zen-

trums hat sich in den einzelnen Literaturwerken der israelitischen Spätzeit zwar mit unterschiedlicher Intensität und Akzentsetzung, im Ganzen aber, einem geistesgeschichtlichen Gefälle folgend, relativ homogen entwickelt. Anders verhält es sich mit den Theorien über übermenschliche, gottfeindliche, negative Wesenheiten, die einen dualistischen Zug im Seinsverständnis erkennen lassen. Zwar wird in zahlreichen Schriften um die Zeitwende anscheinend ebenso sehr mit Dämonen wie mit Engeln gerechnet und jenen ein Oberhaupt beigeordnet, das weit höhere Machtfülle besitzt als der erste der Erzengel. Aus dem einen göttlichen Wesen werden also nicht nur hilfreiche, sondern schadenstiftende dämonische Kräfte ausgegliedert. Nichtsdestoweniger kennen nicht alle Bücher, die von Engeln reden, auch eine entsprechende Gegenwelt (vgl. syrBar oder IV Esr). Außerdem entspringt das Reden von einem kosmischen Gottes- und Menschenfeind offensichtlich nicht einer einzigen Wurzel, sondern geht auf mindestens drei selbständige - vielleicht regional oder soziologisch unterschiedene - Anstöße zurück.

A. Die bekannteste Figur ist der *Satan*. Den ersten klaren Beleg liefert I Chr 21,1. Die durch David verordnete Volkszählung wird nicht wie in der Vorlage II Sam 24 auf eine Versuchung durch Gott, sondern durch eine göttliche Gegenmacht zurückgeführt:

Es stand (ein?) Satan auf gegen Israel und reizte David, Israel zu zählen.

Die Verlockung zu so schwerwiegender Sünde kann nicht von Gott selbst herrühren! Urheber war vielmehr ein geheimnisvoller Widersacher des Gottesvolkes aus dem Bereich der Geister, oder, falls שָׂטָן ohne Artikel schon einen Eigennamen meint, ein als Erzversucher gefürchteter Teufel¹⁵. Der Chronist hat als erster den Satan verselbständigt. "Die Theologie des Chronisten erlaubt nicht, daß Gott selber einen Menschen verleitet, um ihn später strafen zu können"¹⁶. In dieser Richtung schreiten jüngere Schriftsteller weiter.

Das zeigt sich in dem aus der 1. Hälfte des 2. Jh. v.Chr. stammenden *Jubiläenbuch*. Der Satan oder - mit einer Ableitung aus der glei-

¹⁵ Zur Deutung ThWAT VII, 750; ABD V, 987. - Von einem Satan im Himmel war schon Hi 1f; Sach 3,1f die Rede. Beide Stellen denken jedoch noch nicht an eine gottwidrige und die Menschen durch Versuchung zu Fall bringende Größe, sondern wie der Artikel vor שָׂטָן vermuten läßt, an ein wichtiges Mitglied des himmlischen Hofstaates, vielleicht eine Art himmlischer Staatsanwalt (zur Diskussion ThWAT VII, 748-750 (K. Nielsen); ThWNT VII, 154 Anm. 11).

¹⁶ ThWAT VII, 750.

chen Wurzel¹⁷ und in Anlehnung an Hos 9,7f - Mastema (maskulin) wird als der Gegenspieler Gottes in der Heilsgeschichte Israels eingeführt. Auf ihn ging die Absicht zurück, daß Abraham seinen Sohn Isaak opfern sollte 17,16; 18,9.12. Den Auszug aus Ägypten wollte er verhindern, versuchte sogar, Mose zu töten; Engel mußten ihn zeitweise binden, damit die Israeliten in die Freiheit marschieren konnten 48,2f.9.15. Gleich nach der Sintflut war Mastema tätig geworden, um die Noahsöhne zu verführen und zugrunde zu richten 10,1-11; dabei hatte er als Fürst der bösen Geister schon ein großes Gefolge bei sich¹⁸. Ältere verstreute Notizen über eine von Jahwä ausgehende böse רוח I Sam 16,14; I Reg 22,21 werden also so interpretiert, daß dieser "Geistwind" von Gott selbst abgerückt und zu einem Glied in einem umfassenden satanischen System wird. Bricht aber dereinst das eschatologische Heil an, wird der Satan samt Gefolge verschwunden sein 23,29.

Welche Züge aus dem Gottesbild werden durch Einführung der Figur ausgegliedert? Deutlich ist, daß keine Rückkehr zu älterer Dämonenauffassung (wie sie unter dem Namen Lilit oder לעליות umgelaufen war) stattfindet. Wo hinfort vom Satan geredet wird, geht es nicht primär um äußere psychische Bedrohungen ohne direkte Beziehung zum moralischen Verhalten des Menschen wie bei den alten Gespenstern. Vielmehr wird offensichtlich beim Nachdenken über den Zusammenhang von sittlich gewertetem menschlichen Tun und Ergehen die bislang vorausgesetzte unmittelbare Ein- oder Mitwirkung der Gottheit an zwei Stellen problematisch. Einmal wird der evidente Hang des Menschen zum Tun des Bösen zu einem beträchtlichen Teil als ein über ihn kommendes Verhängnis und nicht allein als seine freie Entscheidung empfunden. Wenn aber das menschliche Subjekt für seine sittliche Schwäche nicht voll verantwortlich zeichnet, läßt sich der Mangel nicht auf den Schöpfer zurückführen, der alles gut geschaffen hat. Also muß es eine dunkle Gegenmacht in überirdischen Bereichen geben. Ein zweiter Problembereich entspringt wahrscheinlich aus der erfahrenen Unverhältnismäßigkeit zwischen Verfehlungen und unheilvollem Geschick bei vielen Menschen, aber auch und noch mehr aus den unerklärlichen Leiden der צדיקים. Wie ist das mit der gepriesenen Gemeinschaftstreue und Barmherzigkeit Gottes zu vereinen? Eine befriedigende Antwort gibt es dann, wenn ein übelwollen-

¹⁷ HAL 605.

¹⁸ Zu weiteren Mastema-Belegen JSRZ II 3, 379 Anm. 8 (Berger).

der Ankläger und Widersacher vorauszusetzen ist, der die Lebensgeschichte des Einzelnen wie die Heilsgeschichte des Volkes begleitet.

Die Satanvorstellung hat trotz solcher empirischer Verankerung und anthropologischer Komponente vor der Zeitwende nur wenig Verbreitung gefunden¹⁹. Erst im Neuen Testament wird der Begriff häufig verwendet²⁰.

B. In vorchristlicher Zeit spielt eine verwandte Anschauung eine größere Rolle, die sich um den Namen *Belial/Beliar* rankt. Schon im Jubiläenbuch taucht der Ausdruck zweimal auf, bezeichnenderweise in anderen Zusammenhängen als die Satan-Mastema-Belege. Als ein Geist eigener Art verstrickt Belial (*belchor*) die Menschen in Sünde 1,20 (vgl. CD IV 12-19). Israeliten, welche die Beschneidung unterlassen, erweisen sich als seine Söhne 15,33. Der Begriff wird häufig im 12-Patriarchen-Testament, dem Profetenleben, in Martyrium und Himmelfahrt Jesaja, vor allem aber über 25mal in Qumran aufgegriffen. Belial weilt nicht im Himmel, sondern hat auf Erden seine Herrschaft, ממשלתו (1QM XIV 9; XVIII 1; 1QS I 18-24 u.i.); sie währt, solange diese Welt besteht (1QS II 19; MartJes 4,12). Er stellt eigene Gesetze auf (TestNaft 2,6; 3,1) und gebietet über eine Armee botmäßiger Geister als Ausgeburten der Finsternis²¹. In einem letzten eschatologischen Kampf wird Belial von Gott besiegt und vernichtet 1QM I 4f; XVIII 1-3²².

Für bestimmte spätsäraelitische Strömungen wird der archaische Ausdruck zum Inbegriff schädlicher Einflüsse im Herzen des Menschen (1QS X 21 u.i.). Wahrscheinlich gilt Belial als einer der beiden übergeordneten Geister, welche je nach einem vorherbestimmten Los

¹⁹ Entsprechende Hinweise finden sich AssMos 10,1; Leben Adams und Evas 9-17; fünfmal im Testament der 12 Patriarchen und mehrfach im Testament Hiob sowie in einigen verstreuten Qumranstellen (ThWNT VII, 154 Anm. 8).

²⁰ 35mal, dazu 32mal die griechische Entsprechung δαίμονος; ABD V, 988.

²¹ TestLev 19,1; 1QM I 1.13; XIII 11f. In diesen Texten wird *maštema* nicht als besondere Figur, sondern als eine Wirkweise Belials betrachtet 1QS III 23; CD XVI 5 u.i. Über die Völker herrschen nicht mehr wie bei Daniel Engelsfürsten, sondern Belials Engel der *maštemot* 4Q 390,2 II 6f; Eisenman/Wise 1992, 53-56.

²² Der Sprachgebrauch greift den Namen einer dämonischen Größe aus der Heiligen Schrift auf. Im Bibelhebräischen hat בליעל einen mythologischen Beigeschmack, bedeutet in einer eigentümlichen, "konkret-persönlich und abstrakt-begrifflich" zugleich vorgestellten Doppelheit die *nichtende Nichtswürdigkeit*, welche die Grundpfeiler der kultischen wie gesellschaftlichen Ordnung zu unterminieren trachtet und sich je und je in "Söhnen/Menschen des Belijaal" verkörpert bis hin zum assyrischen Großkönig Nah 2,1 (ThWAT I, 655-658 (B. Otzen)).

die Menschen in Rechtschaffene oder Gottlose scheiden, und zwar als der Geist und Engel des Frevels und der Finsternis (1QS III 18-23). An dieser Stelle hat vermutlich die iranische (zurvanitische?) Polarität von Heiligem Geist und Bösem Geist die überkommene Belijaal-Auffassung angereichert

Belial- und Satansbild sind keineswegs voll identisch. "Eine Verbindung von Belial mit den Übeln der Welt u(nd) mit der Herrschaft des Todes wird in den Texten nicht sichtbar"²³. Während der Satan nach den zuerst genannten Texten gleichsam von oben und außen die Menschen angreift, wirkt Belial von unten und innerlich, regt sich vor allem in Personen, die ihm verfallen sind²⁴.

C. Eine dritte (und vierte) Theorie über teuflische Wesen und ihre vernichtende Tätigkeit wird verhältnismäßig früh, schon im 4./3. Jh. v. Chr., im *Wächterbuch* des I Hen entfaltet. Aus Gen 6,1-4 wird erschlossen, daß ein Teil der himmlischen Wächter wegen der Schönheit der Menschentöchter von Gier nach sexuellem Verkehr mit ihnen erfaßt worden ist und aus solcher Verbindung Riesen erstanden sind, welche die Erde in der Zeit vor der Sintflut mit Unrecht erfüllt haben. Damals von Gott gerichtet, üben die gefallenen Engel (und ihre Nachkommen?) nach wie vor einen umheimlichen, wenngleich begrenzten Einfluß auf Erden aus. Das Böse ist also durch sexuelle Begierde erst wirklich mächtig geworden.

Den abtrünnigen Wächtern stehen zwei Anführer voran, nämlich Schemihaza, "Mein Name hat erschaut"²⁵ und Aza'el, "Gemacht hat (es/ihn) El" (woraus 4QEnGig 7 I6 und in äthiopischer Übersetzung unter dem Einfluß von Lev 16 Azazel wird). Schemihaza verleitet 200 Wächter, mit ihm herabzusteigen und die Menschentöchter zu beschlafen I Hen 6,7; 10,11; 4QEnGig VIII 5-9. Aza'el eröffnet den Menschen die Geheimnisse himmlischer Weisheit und setzt sie dadurch in Stand, Waffen und Schmuck herzustellen, sowie magische Heilungen und Beschwörungen durchzuführen Kap.8; 9,6. Er ist deshalb der eigentliche Teufel: "durch die Lehre seiner Werke ist die Erde verdorben worden. Ihm schreibe deshalb alle Sünde zu", 10,8.

²³ ThWNT VII, 153, 39f.

²⁴ Im Neuen Testament wird Belial nur ein einziges Mal 2Kor 6,15 erwähnt, in einem an Qumran erinnernden Kontext. Auch das ist wohl ein Beweis, daß Satans- und Belialauffassung sich voneinander getrennt entwickelt haben.

²⁵ Milik 1976, 152; etwas anders Uhlig, JSRZ V 6, 516 Anm. 3a.

Konsens besteht weithin darüber, daß das Nebeneinander von zwei Dämonenfürsten im Wächterbuch auf zwei selbständige Überlieferungen zurückgeht²⁶. Schemiḥaza handelt zwar als Aufrührer und ist durch die erzeugten Riesen für den Einbruch der Sintflut verantwortlich, aber er ist nicht der Urheber des Bösen schlechthin auf Erden. Ganz anders Aza'el, dessen Wirksamkeit nicht aus Gen 6 unmittelbar abgeleitet zu sein scheint. Für eine eigene Herkunft der Konzeption spricht, daß Aza'el nach 10,4,6 für sich bestraft und in einen Wüstenabgrund geworfen wird. I Hen 88,1 läßt ihn vom Himmel gefallen - nicht herabgestiegen! - sein, verknüpft sein Schicksal also mit dem Sturz des Helel Jes 14²⁷.

Welcher anthropologische Hintergrund läßt sich für die Ausbildung der Aza'el/Azazel-Theorie vermuten? Man wird kaum fehlgehen, ihn in einem religiös vertieften Kulturpessimismus zu suchen, der über die aus zweckrationaler Weisheit entspringenden Möglichkeiten des Menschen tief erschrocken ist, weil sie das menschliche Zusammenleben zerstören und Gott gegenüber zu hybrider Selbstüberschätzung führen. "Die Chemie, Physik und Technik sind Teufelswerk" nach Auffassung des Henoch²⁸. Die monotheistische Überzeugung muß jegliches Wissen letztlich auf den Schöpfer zurückführen. Angesichts des damit getriebenen Mißbrauchs aber muß es eine Zwischeninstanz geben, welche die schreckliche Verkehrung gottgesetzter Möglichkeiten begreiflich macht. Daraus entspringt die Aza'el-Konzeption, ihr Ursprung liegt also auf einer anderen Ebene als derjenige der Satan- oder Belialauffassung.

D. Zusammenfassung: Die Annahme, daß es einen teuflischen Gegenspieler des einen und einzigen Gottes gibt, entsteht im späten Israel in verschiedenen Kreisen unabhängig voneinander. "Die Satansvorstellung (hat) ursprünglich nichts mit menschlichen Trieben oder gefalle-

²⁶ Hanson 1977; Nickelsburg 1977; Newson 1980.

²⁷ Aza'el/Azazel allein ist es, der dann in der ApkAbr (1. Jh. n.Chr.) als Gegenspieler zu Jaöel, dem Leiter der himmlischen Scharen, eingeführt wird (JSRZ V 5, 418). Er gilt als die aus dem Himmel gestürzte Gottlosigkeit, die den Menschen unerlaubt himmlische Geheimnisse vermittelt 14,2 und sich als Schlange im Garten Eden in die Herzen der ersten Menschen eingeschlichen hat 13,6-12; "dies ist der Trieb der Menschen, dies ist Adam; und dies ist ihre Begierde auf Erden, dies ist Eva; und das, was zwischen ihnen ist, das ist die Gottlosigkeit ihres Unternehmens... das ist Azazel selbst" 23,8. In diese Schrift sind sichtlich Elemente der Belial-Konzeption mit aufgenommen worden.

²⁸ G.B. Beer APAT 2, 240; vgl. Koch 1982.

nen Engeln zu tun ... ein Sturz des Satans aus dem Himmel (würde) seine anklagende Tätigkeit unmöglich machen"²⁹. Das Bild wird vielleicht noch vielfältiger, wenn man weitere Namen wie Beelzebul, Sammael oder Melchiräsha nach anderen Texten einbezieht³⁰. Im Neuen Testament scheinen die unterschiedlichen Ansätze in einen Vorstellungskomplex vereinigt worden zu sein; doch das ist eine zweite Entwicklungsstufe, die hier nicht mehr zu behandeln ist.

Gerade die Vielfalt der mythologischen Theorien läßt deutlich werden, daß es in einem Zeitalter mit fortschreitendem Monotheismus für fromme Israeliten unausweichlich erschien, bestimmte negative Daseinserfahrung von der Anerkennung des einen Gottes ein Stück weit zu distanzieren. Deshalb werden Aspekte, die Israel früher unbedenklich auf Jahwä selbst zurückführte, jetzt auf ein (oder mehrere) Zwischenwesen zurückgeführt, wobei das Verhältnis zu Adonaj in einer gewissen Schwebelage bleibt. Da der Bereich der Engel mit Gott selbst viel enger verbunden ist, tritt sein den Frommen und Erwählten zugewandtes Wesen trotz gegenteiligem Augenschein dominierend hervor³¹.

LITERATUR

- Bietenhard, Hans, *Die himmlische Welt im Urchristentum und Spätjudentum*, 1951 (WUNT 2).
- Bietenhard, Hans, *Génies, anges et démons*, 1971 (SO^r VIII).
- Black, M., *The Book of Enoch or I Enoch*, 1985 (SVTP 7).
- Bousset, W. / Gressmann, A., *Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter*, Tübingen 1926 = 1966 (HNT 21).
- Eisenman, R. / Wise, M., *The Dead Sea Scrolls Uncovered*, Shaftesburg/Rockport/Brisbane 1992.
- Gese, H., *Anfang und Ende der Apokalypstik*, dargestellt am Sacharjabuch: ZThK 70 (1973) 20-49 = ders., *Vom Sinai zum Zion*, München 1974, 202-230.

²⁹ ThWNT II, 75.

³⁰ In einem ersten Durchgang konnte nur die innerisraelitische Entwicklung verfolgt werden. Ausdrücklich aber sei betont, daß das Thema auch der Berücksichtigung paralleler religionsgeschichtlicher Prozesse, vor allem bei Zoroastriern und Mandäern, bedarf.

³¹ Eine frühere Fassung des 1. und 2. Teils wurde meiner verehrten Kollegin Marie-Luise Henry zum 80. Geburtstag am 15.6.1991 überreicht. Ihr sei auch diese veränderte Fassung gewidmet.

- Hanhart, R., Sacharja, 1990 (BK XIV/7,1).
 Hanson, P.D., Rebellion in Heaven, Azazel, and Euhemeristic Heroes in 1 Enoch 6-11: JBL 96 (1977) 197-233.
 Hengel, M., Judentum und Hellenismus, 1969 (WUNT 10).
 Koch, K., 'Adam, was hast Du getan?' Erkenntnis und Fall in der zwischentestamentlichen Literatur: Rendtorff, T. (Hg.), Glaube und Toleranz, Gütersloh 1982, 211-242.
 Milik, J.T., The Books of Enoch, Oxford 1976.
 Newson, C., The Development of 1 Enoch 6-19. Cosmology and Judgement: CBQ 42 (1980) 310-329.
 Nickelsburg, G.W.E., Apokalyptic and Myth in 1 Enoch 6-11: JBL 96 (1977) 383-405.
 Vanderkam, J., Enoch and the Growth of an Apokalyptic Tradition, Washington DC 1984 (CBQ.MS 16).
 Westermann, C., Gottes Engel brauchen keine Flügel, Berlin 1957
 Zimmerli, W., Ezechiel, 1969 (BK XIII,1).

Weiterführende Literatur bei

The Anchor Bible Dictionary 1992 (ABD) unter

- Angels O.T. (C.A.Newson) I, 248-253
 Demons O.T. (J.K.Kuemerlin-MacLean) II, 138-140
 Satan O.T. (V.P.Hamilton) V, 985-989

Theologische Realenzyklopädie 1977ff (TRE) unter

- Dämonen II AT III Judentum (G.Wanke/G.Stemberger) VIII, 275-277
 Engel II AT III Judentum (H.Seebaß/K.E.Grötzing) IX, 583-596

Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament (ThWAT) 1973ff unter

- אֲלֹהִים (D.N.Freedman/B.E.Willoughby) IV, 887-904
 מַלְאָכִים (K.Nielsen) VII, 745-751

ABKÜRZUNGSVERZEICHNIS

Die in diesem Band verwendeten Abkürzungen richten sich nach dem Verzeichnis von S. Schwertner, *Theologische Realenzyklopädie (TRE)*, Abkürzungsverzeichnis. 2., überarbeitete und erweiterte Auflage, Berlin New York 1994, und Borger, *HKL* I-III.

ACFEB: Association Catholique Française pour l'Etude de la Bible.

ARRIM: Annual Review of the Royal Inscriptions of Mesopotamia Project.

ASR: (= TRE: ASSR).

AuOrS: *Aula orientalis - supplementa*, Barcelona.

BAR: (= TRE: BAR).

BDB: Brown, F. / Driver, S.R. / Briggs, C.A.: *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament* (Oxford: At the Clarendon Press, 1907).

GGG: Keel, O. / Uehlinger, Ch., *Göttinnen, Götter und Gottessymbole. Neue Erkenntnisse zur Religionsgeschichte Kanaans und Israels aufgrund bislang unerschlossener ikonographischer Quellen*, Freiburg 1992 (QD 134).

JNSL: (= TRE: JNWSL).

NJPS: TANAKH. *the Holy Scriptures; The New JPS Translation According to the Traditional Hebrew Text* (Philadelphia: The Jewish Publication Society, 1988).

OPSNKF: *Occasional Publications of the Samuel Noah Fund*, Philadelphia.

PBSBAT: (= TRE: PBSBAT).

RdM: (= TRE: RM).

RSF: (= TRE: RSFen).

SAA: *State Archives of Assyria*.

SBA: (= TRE: SBAB).

SCCNH: *Studies on the Civilization and Culture of Nuziland the Hurrians*, Winona Lake.

SEL: *Studi epigrafici e linguistici* (in TRE anders belegt).

SJSS: (= TRE: SJSS).

StPh: *Studia Phoenicia*.

SVT: (= TRE: VT.S).

VO: *Vicino Oriente*.

SACHREGISTER

- ʿAbdi-Heba 276, 286, 294
 Abīme (hypostasié) 136
 ʾAb snm 182
 Adad 136, 137
 Adad-Milki 84
 Adon 142
 Adonizedek, ʾadonī-šedeq 281, 282, 283, 285
 Afek 276
 Ägypten 272, 560, 561, 562
 Ägyptisch 293
 Ahnen 518
 Ahnenfigur(in)en 502
 Ahnengeister 83
 Ahnengötter 511
 Ahnenkult 502, 503, 504, 516
 Ahuramazda 514
 Alexandria 544, 548, 551, 553, 554, 555
 Alliance entre Moab et Kamosh 144
 Altar 238
 Altars, horned 108, 109, 110, 111
 Amarna 172
 Amarna-Briefe 282
 Amenophis III 279
 Amphiktyonie 62
 Amun 172
 Amun-Re 378, 379, 517, 561
 Analogien, funktionale 40
 Anat, ʿAnat 186, 187, 333, 539
 ʿAnat-Béthel 141
 Anat-Yahu 187
 Angelologie 574
 Aniconism 159, 160 (vgl. auch "Bildlosigkeit")
 Anthropomorphism 159, 160
 Aphrodite 539
 Apokalyptik 521, 560, 561
 Arabia 164
 Arad 109, 110, 112
 Arawna (Tenne des A.) 286
 Arbre sacré 148 (vgl. auch "Tree" und "Sacred tree")
 Ark 252
 Arqrashap 138
 Asarluchi 374
 Aschera, ashera(h), ashérah 15, 16, 17, 83, 84, 99, 109, 146, 148, 184, 185, 186, 201, 235-256, 317, 318, 333, 334, 389, 465, 466, 521, 532 (vgl. auch "Athirat")
 Goddess Asherah 239
 Asherah (or "Astarte") figurines 109
 ʾ (vgl. auch "Figurines")
 ʾšrt 146, 148
 ʾsrth 148
 Ashérat 135
 Ashima 389
 Ashtar-Kamosh 144
 Ashtaroth 241
 Assemblée (mḫrt) 128
 Assur 465, 476, 487
 Assyryer 472
 Astarte, Ashtart, ʾAstarte 90, 109, 129, 130, 131, 132, 134, 142, 143, 146, 186, 187, 236, 251, 254, 539
 Ashtart Hor 130, 132
 Ashtart nom de Baal 129
 Astarte figurines 121 (vgl. auch "Figurines")
 Astral worship 115
 Astralgötter 465
 Astralisierung 316, 317
 Atargatis 539
 Aten 172
 Athirat, ʾatrt 236, 241, 276 (vgl. auch "Aschera")
 ʿAttar(ʿtr) 141
 ʿAttarshamīn 141
 Attribut, männliches/weibliches 367, 368
 Aufklärung 22
 Ausdifferenzierung, gesellschaftliche 37
 Baʿal, Baal 14, 17, 82, 90, 91, 100, 131, 133, 134, 135, 138, 142, 143, 145, 148, 149, 186, 187, 188, 208, 240, 241, 242, 252, 255, 465, 466, 560, 561
 Bʿl 144, 149

- Baal, religionsgeschichtlich 441, 442, 443, 445, 446, 458, 459
 Baal Addir 128
 Baal de Harran 139
 Baal des cieux 133
 Baal du Liban 131
 Baal-Hadad 251
 Baal-Hammon 165
 Baal Hamon 132, 133, 209, 210, 211
 Baal KR/de la fournaise 133
 Baal KRNTRYs 133
 Baal/Maître de Sidon 129
 Baal/Maître de Tyr 130
 Baal Maḡagê 130
 Baal qdsn 141
 Baal Saphon 130
 Baal-Seth 561
 Baal-Shamayin, Baalshamîn 128, 134, 139, 141, 146, 212
 Baal Shamêm, Baal-Schamem, Baalshamêm, Baalsamem 17, 128, 130, 133, 134, 308, 309, 310, 311, 313, 314, 315, 316, 317, 318, 319, 320, 321, 322
 Baal Simd 133
 Baal Zebub 146
 Baal Zebul 146
 Baalim 241
 Baalthematik 419
 Baalat 134, 140
 Baalat de Byblos 128, 140
 Baalat/Maitresse de Byblos 128, 131
 Babylon 477
 Baetylos 209
 Bealiah 186
 Beersheva 110
 Befund, lokaler (Ausgangspunkt für rel.gesch. Forschung) 272
 Begräbnissitte 503 (vgl. auch "Funerary rites")
 Begriffsgeschichte des Monotheismus 35
 Belial 577
 Bes, Bès 101, 142, 246, 247, 258
 Beset 246
 Beschneidung 84
 Beschwörung 354
 Bet-Horon 283
 Beter/Innen 360
 Beterin 351
 Béthel 141
 Betyls 160
 Bilderdienst 514
 Bilderverbot 495, 508, 514, 519 (vgl. auch "Prohibition of images")
 Bildlosigkeit 18, 289, 491, 514 (vgl. auch "Aniconism")
 Bn ilm 142
 bn ʾlm 134, 142
 bbn ʾlm 142
 bny (h) ʾlhym 142
 bny ʾlym 142
 Bread-cake 122
 Bruderschaften 435
 Buch (als Merkmal des Monotheismus) 55
 Buch des Aufrechten 283, 287
 Buchreligion 85
 Buddhismus 54
 Bull 111
 Bull Site 110
 Bundesbuch 78
 Canaan 121 (vgl. auch "Kanaan")
 Canaanite 71 (vgl. auch "Kanaanäer")
 "Canaanite" religion 226
 Caprid 245, 248, 249, 250, 259
 Carmel 165
 Carthage 165
 Chaos 320
 Chaoskampf 44
 Cherub throne 252 (vgl. auch "Kerubenthron")
 Child sacrifice 115
 Christologie 559, 560, 562
 Chronicler 237, 253, 254, 256
 Chronistisches Geschichtswerk 538, 539
 Cieux (hypostasiés) 136, 147
 Cities of refuge 110
 Coins 163
 Couples divins 149
 Cow and calf 245
 Créateur de la terre 134, 147
 Créateur des cieux 147
 Cult 159-176 (vgl. auch "Kult")
 Cult of the dead 198, 214, 218, 221 (vgl. auch "Totenkult")
 Cultic pole 256
 Cultic stand 249
 Culture 388
 Dagon 146
 Dämonen 20, 579

- Dan 108, 111
 Daniel 561, 563
 Danielbuch 561, 563, 569
 David 64, 65, 66, 301
 Dea nutrix figurines 122
 Déesse(s) 131, 134, 140, 141, 142, 148,
 149 (vgl. auch "Göttin" und
 "Goddess")
 Deir ʿAlla, Der ʿAllā 78, 211
 Deismus 35
 Dekalog 491, 495
 Desert 164
 Despotismus 486
 Deuterjesaja 92, 514, 522
 Deuteronomist 238, 240, 242, 252
 Dtr 238
 Deuteronomistic historian 239, 255
 Deuteronomistic literature 237
 Deuteronomistic reform(ers) 240,
 253, 255
 Deuteronomistic school 255
 Deuteronomistische Redaktion 478
 Deuteronomistisches Geschichtswerk
 539
 D and P versions of the tradition 107
 Dieu 129, 131, 133, 134, 138, 139, 141,
 143, 144, 146, 148
 Dieux 130, 132, 133, 134, 136, 137,
 138, 139, 141, 142
 Dieux d'Eber-Nari/Transeuphratène
 136
 Dieux des cieux et de la terre 145
 Dieux saints 129
 Dionysios Areopagita 566
 Diskriminierung 349
 Divination and sorcery 115
 Duotheismus 559, 560, 561, 563
 Dyotheismus 84
 Dusares 160
 Dyade 134
 Echnaton 44
 Eden 182, 183
 Edom 16, 103
 Egypt 172
 Einzelgott 87, 90
 Einziger Gott 269, 270
 Einzigkeit Jahwes 508, 514
 El 14, 17, 83, 88, 90, 100, 134, 135,
 136, 138, 139, 140, 141, 143, 145,
 147, 175, 181, 182, 183, 206, 207,
 208, 209, 210, 211, 212, 213, 241,
 296, 301, 335, 406, 407, 408, 409,
 410, 425, 436, 560, 561, 562
 El/Baal 561
 El créateur de la terre 135, 147
 El Elyon, El-Elyon, El-ʿEljon 182,
 301, 560, 561
 El Elyôn créateur des cieux et de la
 terre 147
 El-Jahwe-Synkretismus 90
 El-Olam 182
 El, sons of 183
 ʿl 144
 ʿlqnʾrs 296
 Elab 145
 Elat 140, 335
 Elegabalus 210
 Elephantine 318
 Elfenbein-Hortfund von Megiddo 278
 Elfenbeinschnitzerei 276
 Elia, Elijah 18, 77, 91, 241, 242, 493
 Elkunirsa 182
 Elyān 147
 Elyôn 147
 Emergence of early Israel 116
 Engel 20, 521, 561, 563, 566
 Engelfürst 521
 Enthalttsamkeit, sexuelle 548, 549
 Ersahunga-Gebete 371, 372
 Erwählung 431
 Erwählungstheologie 299
 Erzväter 404
 Eshmoun 129, 130, 131, 132, 134, 135,
 136
 Eshmoun-Milqart 135
 Ester 562
 Exil 84, 92
 Exklusion 36, 44
 Exklusivität 26, 77, 79, 83, 84, 89, 91,
 92 (vgl. auch "Monotheismus,
 exkludierender")
 Exodus 18, 88, 91, 547, 550, 557
 Exodus- und Wüstentradition 428,
 429, 430, 433
 Eye idols 163
 Familie 83
 Familiengott 83
 Familienreligion, family religion 82,
 114, 221
 Fanatismus 81, 91
 "Fertility" religion 226
 Festival 115

- Figurine(s) 111, 358 (vgl. auch
 "Asherah figurines" und "Astarte
 figurines")
 Fils des dieux 134
 Folk religion 115, 116 (vgl. auch
 "Volksfrömmigkeit")
 Frau(en) 27, 28, 356, 359, 360, 562
 Frau, diskriminierte 360
 Frau Weisheit 559, 562
 Frauen, Leiden der F. 357
 Frauen, Nöte von F. 353
 Frauenbild 547
 Frauengebet 353 (vgl. auch "Women's
 cults")
 Frauenrealität 547
 Frauenrolle, Rolle der Frau 349, 554
 Fremdgötterpolemik 455, 456, 457,
 460, 461
 Fremdgötterverbot(e) 78, 86, 495, 498
 Frömmigkeit, persönliche 81, 82, 380
 Fruchtbarkeit 84
 Fundamentalismus 25, 26, 51
 Funerary rites 115 (vgl. auch
 "Begräbnissitte")
 Gabriel 572
 Gad 142
 Gades 165
 Gatumdu 376
 Gebet 351, 354
 Gebetsbeschwörung 370
 Gebetssprache 361
 Gebetssprache, weibliche 352
 Geburt 354
 Gehenna 193
 Geliebte Gottes 546
 Genealogielosigkeit Jahwes 413, 414,
 415
 Genealogische Vermittlung 427, 428,
 429, 434, 437
 Gerechtigkeit 17, 24, 85, 556
 Geschichtsrückblick (bei Hosea) 450,
 451, 452, 460
 Geschichtsschreibung 60 (vgl. auch
 "History-writing")
 Gesellschaft 27, 28
 Gewalt 26
 Gewittertheophanie 285
 Gibeon 282, 283, 285
 God, sons of 184
 Goddess 235-256 (vgl. auch "Göttin"
 und "Déesse")
 Gott 83, 374
 Gott des Himmels 310, 319, 320, 321,
 322
 Gott/Herr/König des Himmels 322
 Gott, einziger, 269
 Gott, höchster 307, 308, 309, 310, 311,
 313, 314, 320
 Götter, höchste 311
 Götterbild 471
 Götterfigur, anthropomorphe 496
 Göttersitz 320
 Götterstatue 515
 Götterversammlung 320
 Gottesbegriff, altorientalischer 508
 Gottesbeziehung, persönliche 80, 81,
 88, 89, 93
 Gottesbild 29
 Gottesbild, weibliches 544, 547
 Gottesdienst 356
 Gottesdienst (bei Hosea) 444, 446,
 449, 450, 451, 452, 459, 460
 Gotteserkenntnis (bei Hosea) 444,
 446, 450, 452
 Gottheit, höchste 308
 Göttin 28, 83, 84, 90, 276, 329, 338,
 344, 345, 374, 557, 562 (vgl. auch
 "Goddess" und "Déesse")
 Göttin, höchste 308
 Göttinnen, höchste 311
 Göttinnenkulte 551
 Götzenpolemik 514
 Graffiti 114
 Great Mother 122
 Grove 236
 Gudeas von Lagasch 376
 Habakuk 475
 Hadad 135, 136, 137, 138, 139, 141,
 149
 Hadad d'Alep 136
 Hadad de Gouzan 137
 Hadad le Tonnant 137
 Hadad-Rimmon/Ramman 137
 Hand (image) 243, 244
 Hausfrau 358
 Hausgötter 500
 Hausgötterfigur(in)en 502
 Haushalt 358 (vgl. auch "Household")
 Hauskult 349, 357, 358
 Haut-lieu 144 (vgl. auch
 "Höhenheiligtümer" und "High
 places")

- Heba 276
 Hebat 276
 Hebräische "Klassik" 417, 418
 Heer des Himmels 317 (vgl. auch "Himmelsheer" und "Hosts of heaven")
 Heil 487
 Heliopolis 272, 273
 Hellenismus, hellenistisch 20, 68, 521, 562
 Henolatrie 81, 83
 Hénothéisme, Henotheismus 81, 144, 366
 Hercules 165
 Herem 225
 Herr des Himmels 321, 322
 Herrlichkeit 300
 Herrlichkeit Jahwes 296
 Herrlichkeitsbeschreibung, -schilderung 365, 366, 367, 368, 383
 Herrschaftskritik 24
 Herzberuhigungsklagen 370, 371
 Hethitisch 286, 293
 Hierarchie 25
 High places 107 (vgl. auch "Höhenheiligtümer" und "Haut-lieu")
 Himmelsgott 311, 318, 322
 Himmelsgott, solarisierter 320
 Himmelsheer 318 (vgl. auch "Heer des Himmels" und "Hosts of heaven")
 Himmelsherr 316, 317, 318, 322
 Himmelskönigin 84, 317, 318
 Himmelskönigin Aschera 318
 Himmelsträger 290
 Hinduismus 53
 Hiskianische Reform 85
 History-writing 106 (vgl. auch "Geschichtsschreibung")
 Hochzeitslied 357
 Höhenheiligtümer 419, 420, 421 (vgl. auch "High places" und "Haut-lieu")
 Hokmā 201
 Horeb 102
 Horned altar(s) vgl. "Altars, horned"
 Horon 145, 146
 Horses of the sun 251
 Horus 132, 560
 Horvat Qitmit 539
 Hosea 18, 77, 86, 91, 253, 329, 493
 Hoseabuch, Entstehung 416, 417
 Hosts of heaven 241
 Household gods 500
 Household mode of production 115
 Household shrines 110 (vgl. auch "Hauskult")
 Hurritisch 286, 289, 293
 Hurritisch-hethitisch 286, 293
 Hurritisch-mitannisch 289
 Hymnen 355
 Hypostasis 202, 204, 205, 209, 245
 Hypostatization 239
 Iconography 159-176 (vgl. auch "Ikonographie")
 Identifikationstheologie 43
 "Identität" Jahwes 419, 421, 435
 Idol 238
 Ikonographie 78, 335, 343 (vgl. auch "Iconography")
 Ilwer (Iluwer, Ilumer) 139
 Images 115
 Imperialismus 81, 91, 486
 Individualismus 361
 Individuum 350
 Inklusion 41 (vgl. auch "Monotheismus, inkludierender")
 Inklusivität 36
 Inkulturation 555
 Inscription 243, 247
 Integrationsfähigkeit 303
 Intégrisme 52
 Interpretatio graeca 43
 Ishtar, Istar 84, 341, 368, 369, 465, 469
 Isis 132, 532, 534, 539, 551, 553, 555, 557, 559, 562
 Isis-Mission 553
 Isiskult 552
 Isistheologie 555
 Islam 53, 56
 Ivory pomegranate 199
 Jahwe, JHWH 83, 84, 85, 87, 88, 307, 311, 313, 314, 315, 316, 317, 318, 319, 320, 321, 322, 560 (vgl. auch "Yahweh, YHWH")
 JHWH-allein 18
 Jahwe-allein-Bewegung 82, 87
 JHWH-allein-Partei 15

- Jahwe als König 90
 Jahwe als Sonnengott 269
 Jahwe "seit Ägypten" 426, 431, 436
 Jahweglaube, früher 441, 443, 460
 Jahwekult 514
 Jahwekrieg 90
 JHWH-Religion 307
 JHWH-Verehrung 313
 Jahwismus, exklusiver 413-435 passim
 (vgl. auch "Monotheismus,
 exkludierender")
 Jahwist 64, 78
 Jakobtradition 418-433 passim
 Jerusalem 269, 270, 271, 272, 273, 275,
 296, 480, 483, 484
 Jerusalem Cave 1 251
 Jerusalem Temple, Jerusalemer
 Tempel 108, 288, 292, 295
 Jerusalemer Kulttradition 300
 Jesaja 21
 Jesus Christus 559, 562, 563
 JHWH vgl. "Jahwe" und "Yahweh"
 Job 211
 Josephus 560
 Josia(h) 15, 19, 77, 239, 241, 464, 467,
 476
 Josianische Reform 77, 84, 85, 92
 Josua 282
 Jour (hypostasié) 136
 Jüdische Reinterpretation 425
 Judentum 19, 26, 53, 515
 Jungfrauen 548, 549
 Kamosh, Kamos 89, 90, 143, 144, 145
 Kanaan 60, 87 (vgl. auch "Canaan")
 Kanaanäer, Kanaanit 69, 426 (vgl.
 auch "Canaanite")
 Kanaanäische Religion 77, 86
 Kernoi (or "trick vessels") 111
 Kerubenthron 290 (vgl. auch "Cherub
 throne")
 Kerubenthroner 290, 313
 Ketef Hinnom 299
 Khirbet el-Qom 15, 78, 84, 112, 184,
 198, 206, 235-256
 Kinderlosigkeit 548, 550
 Knochen Siegel 294
 Kodierungen, visuelle 46
 Komplementarität 350, 361
 König 89, 90
 König des Himmels 322
 Königstheologie 90
 Königsthron 288
 Königtum 90, 293, 421, 431, 432, 433
 Königssiegel vgl. "lmlk-Siegel"
 Kosmokrator 563
 Krisenkult 88
 Kronos 165
 Kudurru stones 172
 Kult 359 (vgl. auch "Cult")
 Kult, familiärer 500
 Kultausbübung 359
 Kultbeteiligung 359
 Kultbild 290
 Kultsprache 351, 360
 Kulttradition 300
 Kultzentralisation 85
 Kuntillet 'Agrud 15, 28, 78, 84, 113,
 121, 184, 185, 198, 206, 235-256,
 337
 Lachish 109
 Lachish ewer 185
 Lade vgl. "ark"
 Landnahme 63
 Leviten 432, 433, 435
 Libations for the dead 115
 Lichtgott 299
 Liebeslied 357
 Lion 250, 251
 Liturgie 549
 lmlk-Siegel, lmlk-Stempel 294, 299
 Löwe 288, 299
 LXX 254
 Lyre player 246, 247, 258
 Milqart 136 (vgl. auch "Melqart")
 Maat 532, 533
 Macht 26
 Maîtresse de Byblos 128
 Makkabäer 563
 Malik 193
 Malki-šedeq 281
 Manasse(h) 253, 254, 464, 470, 478,
 481
 Mann 356, 360
 Marduk 172, 366, 368, 370, 517
 Maria 389
 Martu 374
 Marz'ah/ marziḥu-Fest 503
 Masseboth 160
 Maximus von Tyrus 562
 Megiddo 108
 Melqart 166 (vgl. auch "Milqart")
 Memphis 272, 273

- Menschensohn 559, 561, 563
 Mescha-Stele 21
 Meskene/Emar 501
 Mesopotamian 172
 Michaël 561, 571
 Milieu, nomadisches 41
 Milkom 90, 142, 143, 144
 Milqart 130, 132, 134, 136, 146 (vgl. auch "Melqart")
 Mishnah 255
 Mitannisch 289
 Mlk (molech, malik) 193
 Moab 16
 Mold 122
 Molech 192, 193
 Mondgott 298 (vgl. auch "Moon")
 Mondgott von Haran 298
 Monismus 54
 Monolatrie, monolâtrie 16, 18, 77, 81, 91, 92, 143, 144
 Monolâtrique 145, 149
 Monolâtrisme, Monolâtrismus 93, 143, 144
 Monotheism(us) 19, 77, 117, 225, 269, 303, 366, 384, 491, 492, 493, 495, 508, 518, 520, 559-563 passim
 Monotheismus, exkludierender/inkludierender 23, 24
 Monotheismus, exklusiver/inklusive 27 (vgl. "Exklusivität" und "Jahwismus, exklusiver")
 Monotheismus im Buch Deuterojesaja 512
 Moon 241 (vgl. auch "Mondgott")
 Mosaic Age 117
 Mosaic Law 116
 Mosaic legislation 107
 Môt 142
 Mount Amanus 210, 211
 Mount Carmel 241
 Mutter 29, 341, 355 (vgl. auch "Great mother")
 Mythos 46
 Nabateans 160
 Nabonid 44
 Nahum 468, 470, 471
 Namengebung 46 (vgl. auch "Personennamen")
 Namenskartuschen 294
 Nanaya 142
 Nanna 376
 Naos, naoi 108, 109, 111
 Nationalgötter 41, 87, 89
 Nekromantie 503
 Nergal 137, 138, 142, 191, 193, 370
 Nikkal 140
 Ninive 473
 Ninurta 142
 Nisaba 535
 Nomaden 62
 Nomadic 164 (vgl. "Milieu, nomadisches")
 Nomadismus 77, 86
 Nordisrael 484
 Nordreich Israel 292
 Nordsyrien (archäologische Funde in N.) 271
 Notlage, frauenspezifische 354
 Nuit (hypostasié) 136
 Nusk 140
 Nuzi-Texte 500, 501
 Offering stands 108, 109, 111
 Offering-shovels 111
 Ökologische Krise 22
 Olive-press 109
 Olive-pressing installation 108
 Oniyahu 243
 Opfer für die Toten 517
 Oppositionspropheten 488
 Ordnung (mš't) 279
 Ortsreligion 82, 84
 Osiris 560
 Ost-West-Orientierung 286
 Ostraca 111, 114
 Palästina (archäologische Funde in P.) 271, 272
 Pantheon, Panthéon 80, 87, 90, 127, 128, 136, 138, 140, 141, 142, 143
 Paredros 30, 492, 546
 Partikularität 81
 Patriarchal 27
 Patriarchat 349
 Pella 185
 Penates 500
 Perserzeit 521
 Personennamen 78, 82, 84 (vgl. auch "Namengebung")
 Personifikation 554
 Peshitta 255
 Philo of Byblos 209
 Phoenicia, Phönizien 16, 102

- Phoenician 165
 Phönizier 307, 312
 Planet 241
 Plaques 122
 Pluralismus 27
 Pluralismus, religionsinterner 82
 Political history 119
 Politik 21
 Polyjahwismus 85
 Polythéisme, Polytheismus 14, 27, 30,
 39, 42, 55, 77, 80, 86, 87, 90, 91, 142,
 143, 149, 492, 495, 508, 560, 561
 Polythéiste 134, 137, 141
 Popular religion 106, 114, 117, 123,
 198 (vgl. auch "Volksreligion")
 Prêtre(s) 129, 140
 Prêtre(sse) 130, 134
 Prohibition of images 159 (vgl. auch
 "Bilderverbot")
 Propheten 21
 Prophetie, wahre und falsche (bei
 Jeremia) 453, 454, 455, 460
 Prophetische Vermittlung 427, 428,
 429, 434, 437
 Prophets of Asherah 242
 Prophets of Baal 242
 Protestant Reformation 118
 Psalmen 349
 Ptaḥ 273
 Pumay (pmy) 132
 Qedeschen 340
 Qôš 144
 Quasi-monolâtrique 145, 149
 Qudshu 250
 Qumran 566
 Rahmay 276
 Rakibel 133, 135, 138, 139
 Rakibel Baal/Mâitre de (ma) mai-
 son/dynastie 133
 Ramman 136, 137
 Ramses II. 279
 Ras Shamra 236 (vgl. auch "Ugarit")
 Rashap 135, 138, 142
 Rashap des oiseaux 134
 Rashap Shed 132
 Rattles 111
 Re 279
 Recht und Gerechtigkeit 280, 290,
 293, 294, 303
 Regina Coeli 389
 Religion vgl. "Volksreligion" und
 "popular religion"
 Religion, babylonische 81
 Religion, phönizische 308, 309, 310,
 311, 313
 Religionsbegriff 80
 Religionsentwicklung, offizielle 82
 Religionsgeschichte, semitische 33
 Religionskritik 25
 Resheph 191, 192, 193
 Revisionist history 106
 Richterzeit 64
 Rimmon/Ramman 137
 Ritual der Mundöffnung 515
 Rkb rpt 182
 Sa(w)l 137
 Sabbat 84
 Sacharjabuch 568
 Sacred tree 109, 115, 251 (vgl. auch
 "Arbre sacré" und "Tree")
 Sahar, Sahar, Shahar 139, 140, 142,
 212, 213, 275, 278, 280
 Šal/Shala 140
 Salim, Shalem, Shalim 212, 213, 275,
 278
 Salomo 64, 65, 66, 286 (vgl. auch
 "Solomon")
 Samaria 101, 111, 242, 246
 Samson 190
 Sanctuaire, Sanctuary 129, 131, 136,
 140, 146, 148, 236
 Satan 20, 575
 Sausga 278
 Scepter 108
 Schamasch vgl. "Shamash"
 Schlange 288
 Schöpfer 302, 560, 563
 Schöpfung 21, 320
 Schreibergöttin 562
 Schrift (als Merkmal des
 Monotheismus) 55
 Schutzgott der Dynastie 288
 Schutzgötter 81
 Scripture (the israelite concept of s.)
 118
 Sedeq 280, 281
 Šegen 84, 85
 Semes vgl. "Shamash"
 Semiotics 160
 Serafen 295
 Seschat 562

- Seth 288
 Shaddai 224
 Shadrafa 131, 135
 Shahrar vgl. "Sahar"
 Shala 137
 Shalem, Šalim, vgl. Šalim
 Shamash, Semes, Schamasch 17, 134,
 135, 138, 139, 140, 141, 142, 279,
 280
 Shapash 190
 Shechem 111
 Shed 131
 Sheds 141
 Shedroufé 131, 135
 She(gar) 141
 Shekinah 113
 Shiloh 111, 207, 208
 Shovels 108
 Sibitti/Pléiades 136, 141, 142
 Sidon 166
 Siegel 78
 Siegeshymnus, Siegeslied 352, 353
 Silberamulett 299
 Sin 140
 Sin de Harran 139
 Sklaverei 550
 Sodom (und Gomorrha) 280, 295
 Sohn Gottes 563
 Solar worship 115
 Solarisierung JHWHs 316, 317
 Solidarität 26
 Solomon 176 (vgl. auch "Salomo")
 Sonne (und Mond) 283, 284 (vgl. auch
 "Shamash" und "Sun")
 Sonnengott 269, 273, 278, 377, 379
 Sonnengöttin 377
 Sonnenkult 275
 Sonnenkulttradition 301
 Sonnensymbolik 273, 275
 Sonnentempel 286
 Sophia 20, 559, 562
 Sorcery 115
 Source (hypostasié) 136
 Sozialkritik 480, 485
 Spätdatierung 34
 Speisung der Toten 503
 Spekulation 43
 Sphinx thrones 166
 Sphinxes 250, 252
 Sprache, reflexive 38, 45
 Sprüchebuch 559
 Staatsreligion 82, 85, 89, 270 (vgl.
 auch "State religion")
 Stadtgott 89, 90
 Stämmejahwismus 421, 432, 434
 Stammesgesellschaft 431
 Stämmeverband 62
 State cult(s) 214, 224
 State religion 114 (vgl. auch
 "Staatsreligion")
 Statuen deifizierter Ahnen 504
 Stelae 160
 Stierbild 293
 Striding lion 248, 249, 259
 Suffering 387
 Sumer 562
 Sun 188, 189, 190, 191, 241 (vgl. auch
 "Sonne" und "Shamash")
 Sun disk 250, 251, 252
 Synkretismus 16, 83, 86, 91, 472, 486
 Taanach 109, 112, 189, 249
 Taanach stand 199, 206, 251, 252, 253,
 255, 260
 Tag JHWHs 484
 Tambourine 122
 Tell el-Far'ah 109, 112
 Teman 100
 Tempel, temple 107, 129, 132, 136,
 137, 139, 145, 146, 286, 292, 471
 Temple type 164
 Temple, tripartite 109
 Tempelweihspruch Salomos 287, 288
 Teraphim 502
 Terre (hypostasié) 136, 147
 Territorialgott 85, 89
 Thebes 175
 Theismus 35
 Theodizee 55
 Theologie, kontextuelle 556
 TherapeutInnen 548, 549, 550
 Thron, throne 113, 290
 Thron, leerer 289
 Thronen 287
 Thutmosis' III. 279
 Tierterrakotten 78
 Tinnit 131, 132
 Tinnit-Ashtart 129
 Tirzeh 109
 Toleranz 27, 560
 Tora, torah 24, 118
 Totengeister 83
 Totenklagelied 357

- Totenkult 72, 504 (vgl. auch "Cult of the dead")
 Tradition 159
 Trauerritus 503
 Tree 112, 236, 245, 248, 250, 253, 259
 (vgl. auch "Sacred tree" und "Arbre sacré")
 Trick vessels 111
 Tridacna-Schalen 296
 Tyre_166
 Tawaf, the "circumambulation" 164
 Ugarit 14, 16, 211, 236, 241, 270, 271, 272, 276, 286, 560, 561
 Ugaritic 252
 Unsichtbarkeit der Gottheit 514
 Unvergleichlichkeitsaussage 383
 Uräen 279, 295
 Urija 286
 Uriyahu 243
 Utu 374
 Vater und Mutter 277
 Väter, degenealogische 433
 Vätergott 404
 Vénus 144
 Verantwortung 22
 Volksfrömmigkeit 79
 Volksreligion 82 (vgl. auch "Popular religion")
 Vulgate 254
 Wahl der Ahnen 429
 Weisheit 531-540, 544, 545, 546, 560
 (vgl. auch "Wisdom")
 Weisheit, personifizierte 543, 544
 Weisheitsbücher 562
 Weisheitsgöttin 563
 Wellhausen 79
 Weltsicht, Weltverständnis 23, 24
 Wenamun 561
 Wettergott 275, 283, 284, 285, 286, 287, 302
 Wisdom 185, 186 (vgl. auch "Weisheit")
 Women's cults 116
 Wooden cultic object 235, 239
 Yahviste 140, 144, 147
 Yahweh, YHWH 147, 148, 149, 181, 182, 183, 185, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 235-257 (vgl. auch "Jahwe")
 Yhwh elohe Zeba'ot 425
 Yahwism 117, 235
 Yam 561
 Yarah 142
 Yehobaa1 186
 Yhwb'1 149
 Zeus Olympios 320, 321
 Zionstheologie 90
 Zweiggöttin 275, 287

STELLENREGISTER

Altes Testament

Genesis

1	21
1,26f	29
1,27	361
2,10-14	183
2f	183
3,17-19	353
3,5,6,22	183
6,1-4	578
6,2,4	142
10	184
14,18	298
14,19	147, 182
14,22	147, 182
16,13a	406
19	280
21,33	182, 407
25,29-34	426
27	426
28,18	165
28,22	165
29,30-30,24	429
30,25-31,19	426
31,13	408
31,19.30.34-35	358, 500
31,53	414
33,20	90, 409
34,7	24
35,16-18	353
41,45.50	273
46,20	273
46,3	410
49,5-7	435
49,25	276

Exodus

3,14	182
5,3	89
6,7a	510

7ff	188
9,1-7	192
15	187
15,16	284
15,17	187
20,3	504, 505, 517
20,3-4a	496
20,3-4a.4b-6	491
20,4	30
20,4b-6	498
20,24	78, 85, 92
21,6	358, 501, 505
21,6	501
22,7,8	501
22,19	78, 92, 493, 498, 499
22,19a	499, 504, 505, 517
23,13	78, 92
23,13b	504, 505, 517
23,13,24	499
32,25-29	434
34,13	237, 238
34,14	493, 497, 498
34,14a	499, 504, 505

Leviticus

19,4a	499
20,5	192
26,1	499
27	354

Numeri, Numbers

6,24-26	299
11,12	381

Deuteronomium, Deuteronomy

4,12	511
4,15	519
4,35	559, 562

4,35.39	522	6,25-32	435
5,6f	92	6,25.26.28.30	237, 238
5,7	504, 505, 517	6,25.26.30	254
5,7-8a	496	6,26	238
5,7-8a.(8b-10)	491	10,6	241
5,8b-10	498	11,24	414
6,4	562	16,23	146
6,4b	508, 509, 510, 514, 517, 519, 520	17	358
6,4f	92	<u>1 Samuel</u>	
7	92	1,1	182
7,1-6	25	1,1 - 2,11	351
7,5	237, 238	1,3	85
7,9	522	5,1-5	146
12	85, 92	7,4	241
12,3	237, 238	12,10	241
13	92	19,13.16	358
16,21	237, 238, 245	26,19	21, 89
16,22	165	28	471
17,2-7	92	<u>2 Samuel</u>	
17,3	192	1,19-27	357
20	92	5,9	286
21,10-17	29	12,20	286
22,21	24	13,1-20	353
32	561	13,12	24
32,8	183, 184	15,7	85
32,8.43	142	24	286
32,8f	414	<u>1. Könige, 1 Kings</u>	
32,8f LXX	560	5,15	312
32,12	497	6,23-28	290
32,17	141	8,12	189, 190
32,18	381	8,12f = 8,53 LXX	189, 287
32,24	138	10,18-20	290
33,2	190, 302	11,5.33	134
33,8-11	434	13	471
<u>Josua, Joshua</u>		14,1-17	471
1-12	25	14,15	237, 238
10	281, 283, 284, 285	14,23	237, 238
10,10.11	145	15,13	185, 237, 239
22,22	409	16,30-32	314
<u>Richter, Judges</u>		16,31-33	82
2,13	241	16,32	315
3,7	185, 237, 239, 241, 254	16,32f	317
5,3.5	89	16,33	237, 238
5,4	186	18,19	185, 237, 239, 241, 242
5,4f	181	18,39	522
6,25	240		

2. Könige, 2 Kings

1	471
1,2,3,6	146
5	21
5,17	89
10	458
10,23	459
13,6	237, 238
14,1-16	103
15,11	86
17,10	237, 238
17,16	237, 238
18,4	148, 237, 238
21,3	237, 471
21,3,7	237, 238
21,7	185, 239, 253, 254
21,10-15	478
21,16	478
23,4	86, 185, 239, 241
23,4-7	189
23,4,6,7,15	237
23,5	241
23,6	238
23,6,15	238
23,11	189, 251, 301
23,13	134
23,14	237, 238
23,19	189

Jesaja, Isaiah

1,2b	382
1,7,9f	280
1,26	281, 300
3,9	280
5,26-30	21
6	295
7,20	21
8,19	505
9,1-6	476, 477
9,6	479
10,16-19	477
10,24-27	477
14	579
14,13	187
17,8	237, 238, 240, 254
18,4	295
19,18	273
19,19	165
27,1	187
27,9	237, 238, 240, 254
28,21	285

30,27-33	477
31,8f	477
32,1f	479
40,1-5	513
40,3	188
40,3-6	566
40,10f	381, 382
40,18	513
41,21-29	566
42,1-4	93
42,5	513
42,13f	381, 382
43,10	559
44,6,8	513
44,7	29
45,1-7	21
45,5,14	513
45,5,6,18	382
45,7	521
45,9	381, 382
45,14,21	382
45,14,21f	559
45,21	562
45,22	382
46,1	566
46,1 LXX	146
46,1f	92
46,9	382
47	92

49,1-6	93
51,3	183
51,9-16	21
52,7-10	513
54,12	190
57,9	193
60,1-3	300
63,16	382, 518
64,7	382
65,3f	358
66,13	382
66,5-14	29

Jeremia, Jeremiah

2,27	83, 381
7,9	455, 456
7,31	192
16,5	389
17,2	237, 238, 240
19,5	192, 456
23,13	455
23,13f	453, 454

23,25	455
23,27	455
29	21
32,35	192
43,13	273
44	392
44,15-19	28, 84, 353, 358

Ezechiel, Ezekiel

1	566
1,6f	290
1,26	561
1,26f	296
8,3.5	254
8,16	301
10,5	183
16,3	286
16,50	295
26,11	166
28,2-5	183
28,9	183
28,12-16	566
28,12,17	183
28,13	183
28,14	183
28,16	166, 183
30,13	566
30,17	273
31,8f	183

Hosea

2 30,	344, 345
2,4-17	419, 420
2,4-25	343
2,16-17	426
2,18 (ET 16)	186
2,18-24	344
4	345
4,4-5,7	420
4,9-14	28
4,11-14	339, 419
4,12	334, 343
4,12f	336
4,16	337
4,16-19	340
4,17f	419
4,17-19	330
4,18	336
5f	188
5,3f	419
5,5-7	419

9,1	419
9,10	447, 448, 449
9,13	331
9-13	430
10,11	337
11	29, 341
11,1	433
11,1f	448, 449
11,9	393, 436
12	421, 423, 424, 425, 429, 430, 433, 436, 437
13,1	188, 446, 447, 448
13,4-6	450, 451
14	188
14,5-9	342
14,5ff	345
14,9	332, 333

Amos

2,7	389
4,11	280, 295
5,13-15	480
6,7	389
8,11f	472
8,13f	472

Obadja, Obadiah

Ob	25
----	----

Micha, Micah

5,13 (ET 14)	237, 238, 240
--------------	---------------

Nahum

1,11	470
1,14	470
2,2.3a	484
2,4-11	473
2,8	469
3,1-7	473
3,4	469
3,8-10	474
3,15-18	474

Habakuk, Habakkuk

1,14f	475
1,2-10	480
1,7	481
1,9	481
2,5-20	481
2,6.7	481

2,12	482
3	285, 302
3,5	138, 191

Zephania, Zephaniah

1,4f	466
1,9	468
1,10	483
1,12,13a	485
1,14ff	484
2,13-15	474

Sacharia, Zechariah

1,9-14	566
2,1-4	570
2,3	568
2,7	568
4,4f	568
5,5,10	568
5,5-11	539
6,4f	568
6,5	569
8,13	571
12,6	571
14,9	509, 512

Maleachi, Malachi

2,11	497
3,20 (ET 4,2)	190, 300

Psalmen, Psalms

6,6 (ET 5)	193
8	355
17,14	355
18,10f (ET 9f)	190
18,11	290
19,7 (ET 6)	191
22	212
22,15-18	354
27,10	355, 381
29	187
29,1	142
29,10	187
35,14	355
44,21	497
45,10ff	355
46	299
47,9	90
48,3 (ET 2)	187
49	355
50,1	409

50,2	190
55	355
58,9	355
68,5 (ET 4)	188
72	294
73	355
74,12ff	187
76,4	138
78,48	138, 191
81,10	497, 499
82	398, 414, 559
82,3f	398
82,7	398, 521
84,12 (ET 11)	190, 300
88,11-13 (ET 10-12)	193
89,7	142
89,15	290
93,1-4	187
93,2f	187
95,3	559
96,4f	559
102	182
102,1	351
102,25 (ET 24,16)	182
102,26 (ET 25)	182
102,27	182
102,29	355
104	302
104,6-9	187
106,37	141
109,9f	355
127	356
127,5	186
128,1	186
131	361
131,2	355
133	356
136	25
139,13-16	361

Hiob, Job

1,6	142
2,1	142
3,4	190
10,5	182
15,7f	183
26,12f	187
36,26	182
38,7	142, 189
38,8-11	187

Sprüche, Proverbs

1	545
1-9	531-540, 554, 560
3,13	186
3,13.18	186
3,13-18	532
3,18	186
3,19	560
6,16-19	560
8	533, 545, 562
8,12-16	546
8,22	186
8,22ff	560
8,30f	533
8,32	186
8,34	186
11,30	186
14,15	518
14,21	186
15,4	186
16,20	186
20,7	186
28,14	186
29,18	186
30,4	560
31	537
31,10ff	537
31,10-31	356

Ruth

Ruth	29
------	----

Hohelied, Canticles

8,6	138, 191
-----	----------

Klagelieder, Lamentations

1f	357
2,10-12.20	353

Daniel

4,14.22.29	570
7	561, 563
7,9	182
7,14	561
8,11	571
8,15	572
9,21	572
10,13-21	570
12,1	561, 570

Nehemia, Nehemiah

8,2f	361
------	-----

1. Chronik, 1 Chronicles

1-9	538
10,10	146
12,6	190
12,6 (ET 5)	186
21,1	575

2. Chronik, 2 Chronicles

14,2	237, 238
14,3	237
15,16	185, 237, 239, 254
17,6	237, 238
19,3	237, 238
24,18	237, 254
25,1-24	103
31,1	237, 238
33,3	237, 238
33,7	253
33,14	482
33,19	237, 238, 254
34,3	238
34,3.4.7	237
34,4	238
34,7	238

Ausserkanonische Schriften neben dem Alten Testament

Jubi 17,16	576	I Makk 3,48	516
Jubi 18,9.12	576	I Makk 10,83-94	146
Jubi 48,2f.9.15	576	II Makk 7,28-29	518
Jdt 9	351	Sir 4	545
I Hen 72-82	573	Sir 6	545

Sir 15	545	Weish 8	546
Sir 24,8	562	Weish 8,3	546
Sir 51	545	Weish 9,4	546
Weish 3-4	550	Weish 9,7	548
Weish 3,12	548	Weish 9,17	547
Weish 3,13	548	Weish 10,9	547
Weish 6,12-15	545	Weish 10,10	547
Weish 6,22-25	545	Weish 10,15-21	547, 550
Weish 7,15-21	546	Weish 10,17	547
Weish 7,22 - 8,1	546	Weish 11-19	550
Weish 7,27	550	Weish 12-15	550

Neues Testament

Mk 12,1-9	563	Joh 6,46	563
Mk 12,29	562	Röm 1,3f	563
Mk 12,32	509, 562	Röm 9,5	562
Lk 1,32,35	563	Gal 2,20	562
Joh 1,18	563	Phil 2,6-11	563
Joh 20,28	563	Kol 1,15-20	563

Ugarit

KTU 1.3.V.47	183	KTU 1.43.1	130
KTU 1.4.IV.21-22	182	KTU 1.47.27	191
KTU 1.4.V.65	183	KTU 1.78.2-4	191
KTU 1.4.VI.46	183	KTU 1.82.1-3	191
KTU 1.4 VII 49	509, 514	KTU 1.112.3	130
KTU 1.4 VII 49a-52a	510	KTU 1.100.41	192
KTU 1.4 VIII 49	513	KTU 1.101.3b-4	188
KTU 1.10.3-4	189	KTU 1.107.17	192
KTU 1.14.1.18-19	191	KTU 1.118.26	191
KTU 1.23	275	RS 1986.2235.16-17	193

Semitische Inschriften

CIS I,5	131	CIS I,147	132
CIS I,122A et B	130	CIS I,3914	131
CIS I,144	132		

KAI 4,3-4	128	KAI 214,8-9	138
KAI 4,3-5.7	128	KAI 214,13-14	138
KAI 5,2	128	KAI 214,16,18,21-23	138
KAI 6,2-3	128	KAI 214,19	138
KAI 7,3-4	128	KAI 215	138
KAI 9,B 5.6	128	KAI 216,5	139
KAI 10,2-3.7-8	128	KAI 222,I A 10	136
KAI 11	134	KAI 266	145
KAI 13,1-2	129	KAI 277,1	132
KAI 14,15-18	129		
KAI 14,17	131	Karatepe A I,3	133
KAI 14,17.18	129	Karatepe A I,8	133
KAI 14,18	129	Karatepe A II,10-11.12	134
KAI 15	131	Karatepe A II,10.12	133
KAI 16	131	Karatepe A II,19	133
KAI 19,4	129, 146	Karatepe A III,1-3	133
KAI 24,15-16	133	Karatepe A III,5	133
KAI 25	133	Karatepe A III,11	133
KAI 26,A III.18	182	Karatepe A III,18	133
KAI 29	132	Karatepe A III,18-19	134
KAI 32,3.4	138	Karatepe A III,18-19	147
KAI 46	132	Karatepe A III,19	142
KAI 47	130	Karatepe A IV,19	133
KAI 73	132		
KAI 81	131	Mesha I. 18	147
KAI 181	143		
KAI 181,5f	89	Sfire I A 8-9	140
KAI 202,A 2-3	139	Sfire I A 9	137
KAI 202,A 11-15	139	Sfire I A 9	139
KAI 202,B 12-13, 19-20	139	Sfire I B 11	148
KAI 214,2-3	138	Sfire I A 11-12	147

**Spezielle Angaben zum Aufsatz von A. Lemaire
(vgl. Literaturverzeichnis von A. Lemaire, S. 150-158)**

Abou Assaf et al. 1982, I. 4	137	Bartlett 1989, 219s	144
Abou Assaf et al. 1982, I. 13	137	Beit-Arieh/Cresson 1985	144
Abou Assaf et al. 1982, I. 15	137	Bordreuil 1985b, 182s	131
Abou Assaf et al. 1982, I. 17	137	Bordreuil 1986b, n° 85	141
Amadasi Guzzo 1985,		Caquot/Masson 1968, 295-300	132
n° 1-4,6-7,11-16...	132	Davies 1991, 366	147
Aufrecht 1989, n° 1,127,129,136	143	Davies 1991, n° 4201,3	147
Aufrecht 1989, n° 55	143	Dothan 1985, 86	146
Aufrecht 1989, n° 56	143	Gibson 1982, 29	131
Aufrecht 1989, n° 59,6	142	Gibson 1982, 64-66	130
Aufrecht 1989, n° 129,3	143	Gitin BA 53 (1990) 232	146
Avigad 1988, 8	149	Hoftijzer/van der Kooij 1976	141

Lemaire 1977	148	Parpola/Watanabe 1988, 13, 22	136
Lemaire 1993a et b	144	Parpola/Watanabe 1988, 13, 27	136
Lemaire/Durand 1984, 132	139	Parpola/Watanabe 1988, 24-27	130
Mosca/Russell 1987,		Parpola/Watanabe 1988, 27	141
Cebelireis Dagi (l. 5B)	133	Pritchard 1988, n° 5	131
Parpola/Watanabe 1988, 13	136, 140	Pritchard 1988, 7s	129
Parpola/Watanabe 1988, 13, 12	137	Uberti 1976, 213s	132

Graeca, Latina

Flavius Josephus, Ant XV,253	144	Silius Italicus, Punica III, 30-31	166
Diodorus Siculus XIX, 94, 2-5	164	Suidae lexicon, vol. II, 713	160
Diodorus Siculus XX, 14, 6	165	Tacitus, Hist. II, 78	165
Herodotus I,105	146	Philo Alexandr., Vit Cont 3-9	550
Herodotus II, 44	166	Philo Alexandr., Vit Cont 68	549
Lukian, De Dea Syria §34	290	Philo Alexandr., Vit Cont 70	550
Nonnos, Dionysiaca XL, 465-500	166	Philo Alexandr., Vit Cont 83f	549
Philo Byblius I, 10, 10-11	166	Philo Alexandr., Vit Con 90	550
Philostratus,			
Vita Apollin. Thyan. V,5	165		

Andere

Amarna, EA 286,9-13;	
287,25-27; 288,13-15	277
Papyrus Amherst 63	212
Qumran, 4Q 246	563

TEILNEHMERLISTE

Aerni Edi, Pfarrer, Amthausgasse, 3752 Wimmis
 Albertz Rainer, Prof. Dr., Fachbereich 1, Evangelische Theologie, Postfach 101240,
 D-5900 Siegen
 Becking Bob, Dr., Faculty of Theology, Heidelberglaan 2, NL-3584 CS Utrecht
 Day John, Dr., Lady Margaret Hall, Oxford, England, OX2 6QA
 Dever William G., Prof. Dr., Dept. of Near Eastern Studies, University of Arizona, Tucson,
 AZ 85721 USA
 Dietrich Walter, Prof., Seminar der Evangelisch-Theologischen Fakultät, Universität Bern,
 Gesellschaftsstrasse 25, CH-3012 Bern
 Ebener-Golder Roswitha, Pfarrerin, Chantefleur 48, CH-1234 Vessy
 Fischer Imtraud, Dr., Parkstrasse 1, A-8010 Graz
 Fritz Volkmar, Prof. Dr., Kapuzinerstrasse 18, D-6500 Mainz
 Gerstenberger Erhard S., Prof. Dr., Universität Marburg, Fachbereich
 Religionswissenschaften, Fasanenweg 29, D-6300 Giessen
 Hadley Judith M., Dr., Religious Studies Dept., Villanova University, Villanova PA 19085
 USA
 Hunziker-Rodewald Regina, cand. theol., Willadingenstrasse 39, CH-4565 Rechterswil
 Jeremias Jörg, Prof. Dr., Institut für Alttestamentliche Theologie, Evangelisch-Theologische
 Fakultät, Universität München, Schellingstrasse 3/IV VG, D-80799
 Jüngling Hans-Winfried, Prof. Dr., Hochschule St. Georgen, Offenbacher Landstrasse 224,
 D-6000 Frankfurt a. Main
 Keel Othmar, Prof. Dr., Institut Biblique, Université de Fribourg, Miséricorde,
 CH-1700 Fribourg
 Klopstein Martin A., Prof. Dr., Seminar für Evangelisch-Theologischen Fakultät,
 Universität Bern, Gesellschaftsstrasse 25, CH-3012 Bern
 Koch Klaus, Prof. Dr., Alttestamentliches Seminar, Universität Hamburg, Sedanstrasse 19,
 D-2000 Hamburg 13
 Lang Bernhard, Prof. Dr., Universität Paderborn, Fachbereich 1, Warburgerstr. 100,
 D-4790 Paderborn
 Lemaire André, Prof., 21 bis Avenue de Stalingrad, F-91120 Palaiseau
 Lemche Niels Peter, Prof. Dr., Smedebakken 12, Gurre, DK-3490 Kvistgard
 Loretz Oswald, Prof. Dr., Forschergruppe Ugarit-Forschung, Schlaunstrasse 2,
 D-4400 Münster
 Meshel Ze'ev, Institute of Archaeology, Tel Aviv University, P.O.B. 39040, Ramat Aviv
 69 978 Tel Aviv, Israel
 Mettinger Tryggve N.D., Prof. Dr., Dept. of Biblical Studies, Allhelgona Kyrkogata 8,
 S-223 62 Lund
 Naumann Thomas, Dr. theol., Seminar der Evangelisch-Theologischen Fakultät, Universität
 Bern, Gesellschaftsstrasse 25, 3012 Bern
 Niehr Herbert, Prof. Dr., Theologicum, Universität Tübingen, Liebermeisterstrasse 12 12,
 D-72076 Tübingen
 de Pury Albert, Prof., Faculté Autonome de Théologie Protestante, Université de Genève,
 3, rue Candolle, CH-1211 Genève 4
 Schroer Silvia, PD Dr., Zwysigstrasse 2, CH-6006 Luzern
 Schüngel-Straumann Helen, Prof. Dr., Gesamthochschule Kassel, Schwedenweg 13 c,
 D-3500 Kassel
 Smith Mark S., Prof. Dr., Dept., of Near Eastern Languages and Civilizations, Yale
 University, New Haven, CT 06520
 Stolz Fritz, Prof. Dr., Theologisches Seminar, Universität Zürich, Kirchgasse 9,
 CH-8001 Zürich

Uehlinger Christoph, Dr. theol., Institut Biblique, Université de Fribourg, Miséricorde,
CH-1700 Fribourg
Wacker Marie-Theres, Vor Hahn 25, D-6257 Hünfelden-Nauheim
Weinfeld Moshe, Prof. Dr., Faculty of Humanities, Hebrew University, Jerusalem 91905,
Israel

Zum vorliegenden Band

Warum ist der biblische Gott *allein*? Die meisten Religionen kennen mehrere Götter – und Göttinnen. So war es auch zu der Zeit, als die Bibel entstand. In einer vorwiegend polytheistischen Umwelt bildete sich in Israel – aber nicht nur in Israel – der monotheistische Gedanke heraus. *In* der Bibel gibt es noch Spuren anderer Götter neben dem *Einen*, ja, *in* diesem selbst scheinen Bilder verschiedener Göttinnen und Götter vereint.

«*Ich bin JHWH, dein Gott... Du sollst keine anderen Götter neben mir haben!*» Warum diese Schärfe im sog. ersten Gebot? Offenbar waren da andere, doch sollte Israel sie nicht kennen und anerkennen. Es sollte die Welt erkennen als Gegenüber nur zu dem Einen, den es im Lauf seiner Geschichte kennenlernte: Einheit der Welterfahrung und Weltwahrnehmung gespiegelt in der Einheit des Göttlichen.

Wie kann die Vielfalt der Welt und der Weltsichten in einem Einzigen Platz finden? Drohen dabei nicht viele Standpunkte und Blickwinkel, zumal weibliche, zu kurz zu kommen? Unsere Zeit ist misstrauisch geworden gegen Absolutheitsansprüche, gerade auch gegen religiöse. Zugleich aber wächst die Einsicht, dass in Unverbindlichkeit und Beliebigkeit auch nicht das Heil liegt.

Der vorliegende Band will zur Klärung dieser Probleme beitragen. Er ist aus einem wissenschaftlichen Symposium hervorgegangen, an dem sich Vertreter verschiedener Disziplinen getroffen und versucht haben, mit verschiedenen Methoden nicht nur die biblischen Quellen, sondern ebenso ausserbiblische Texte und Inschriften, Bildzeugnisse aus biblischer Zeit und auch die zunächst stummen archäologischen Fakten zum Sprechen zu bringen.

About this book

The present volume contains the proceedings of an international and inter-disciplinary symposium held in Bern in January 1993 under the auspices of the Swiss Academy of Human and Social Sciences. Experts from three continents working in various fields and disciplines (archaeology, epigraphy, Biblical exegesis, Religious Studies and theology, feminist or not) are engaged in a broad scholarly debate on Biblical monotheism. New light is shed on the historical processes that led towards Biblical monotheism. Historical research is accompanied by more systematic questions: How can the notion of a single God mirror a plurality of worlds and worldviews? How does the One God relate particularly to women's experience and religious practice? Why and how is the God of the Bible one God alone?

Most religions know several deities, male and female, and so did all Ancient Near Eastern cultures of the second and first millennia B.C.E. Epigraphic sources give evidence to a rather limited polytheism in first millennium Syro-Palestinian religions, not to be mixed up with the more extensive Egyptian or Mesopotamian pantheon organizations. However, the Bible itself shows clear traces of the cult of other deities in and around Israel. In this basically polytheistic environment, Israel generated a monotheistic idea. Yahweh, having a history of his own, seems to have integrated roles and images of various other gods and goddesses. At the same time, the latter's cult is explicitly banned from Israel by numerous Biblical texts and traditions. A considerable part of the Biblical heritage thus displays an intolerant strive against other gods and divergent religious practices. But not everyone in Israel was ready to accept such exclusive tendencies. In post-exilic Judaism it was possible to develop more inclusive approaches to monotheism, as shown by apocalyptic angelology and sapiential (Sophia) mysticism, the latter reviving elements of earlier and contemporaneous goddess symbolism. Exclusion or syncretism notwithstanding, the idea of monotheism eventually became essential to the Biblical perception of God.

This book brings together first-hand artifactual, iconographical and inscriptional evidence and current research on the Bible. 28 papers reflecting a multiplicity of scholarly approaches give new clues for a better understanding of the history and the essence of Biblical monotheism.